John Murray

La redención

consumada y aplicada



La redención ocupa un lugar central en la fe cristiana, proque nace del amor soberano y gratuito de Dios, tal como lo establece claramente esta universalmente conocida cita bíblica: «Porque tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna».

Desde tiempos del apóstol Pablo, cristianos pensantes han considerado que esta cita bíblica inicia, en lugar de concluir, el debate del tema de la redención. Sin embargo, son contados los eruditos contemporáneos que han explorado los pasajes bíblicos que se refieren a la necesidad, la naturaleza, la perfección y el alcance de la redención con el mismo grado de precisión y profundidad que logra el Profesor Murray.

La segunda parte de esta obra trata con los diferentes pasos que se deben identificar en la Biblia, en cuanto a cómo la redención consumada por Cristo se aplica progresivamente en la vida de los redimidos. Se ofrecen exposiciones útiles de la enseñanza bíblica en cuanto al llamamiento, la regeneración, la fe y el arrepentimiento, la justificación, la adopción, la santificación, la perseverancia, la unión con Cristo y la glorificación.

John Murray nació en Escocia, recibió su formación teológica en Glasgow, Edimburgo y Princeton. Dedicó gran parte de su vida a la docencia, enseñando en la cátedra de teología sistemática en el Seminario Teológico de Westminster, en Filadelfia. Debido a su gran apego a las verdades de la Escritura, muchos lo consideraron el teólogo conservador más destacado de su época en el mundo anglosajón.



LIBROS DESAFÍO.

2850 Kalamazoo Ave. SE
Grand Rapids, Michigan 49560-1100
EE.UU.
info@librosdesafio.org
www.librosdesafio.org

La redención

consumada y aplicada

John Murray

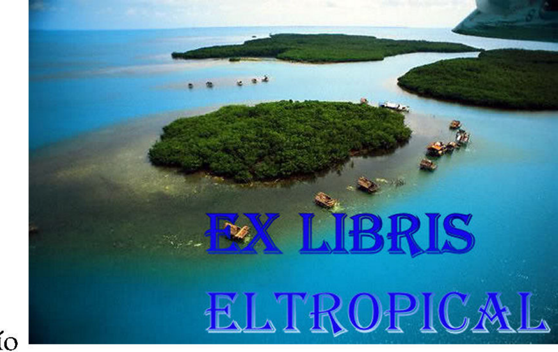
La redención

consumada y aplicada



LIBROS DESAFÍO®

2007



La redención: consumada y aplicada

Título original: *Redemption —Accomplished and Applied*
Autor: John Murray
Copyright © 1955 por William B. Eerdmans Publishing Company
Grand Rapids, Michigan © 49503

Título: La redención: consumada y aplicada
Traductor: Humberto Casanova
Editor: Alejandro Pimentel
Diseño de cubierta: Pete Euwema

Publicado por

LIBROS DESAFÍO
2850 Kalamazoo Ave SE
Grand Rapids, Michigan 49560
EE.UU.
info@librosdesafio.org
www.librosdesafio.org

ISBN: 978-1-55883-006-6

Impreso en los EE.UU.
Printed in the United States of America

Contenido

Prefacio 7

Parte I
La redención consumada

1 La necesidad de la expiación 11
2 La naturaleza de la expiación 21
3 La perfección de la expiación 49
4 El alcance de la expiación 57
5 Conclusión 73

Parte II
La redención aplicada

6 El orden de aplicación 79
7 El llamamiento eficaz 87
8 La regeneración 95
9 La fe y el arrepentimiento 105
10 La justificación 115
11 La adopción 129
12 La santificación 137
13 La perseverancia 147

14 La unión con Cristo 157
15 La glorificación 169

Índice general 177
Índice de citas bíblicas 181

Prefacio

Nos complace poder publicar una nueva edición de esta concisa y utilísima obra del Dr. Murray, que fuera publicada en inglés bajo el título *Redemption—Accomplished and Applied*. En esta nueva edición nos hemos esmerado por actualizar no sólo el lenguaje sino también la versión de las numerosas citas bíblicas que la obra ofrece. *La redención* se divide en dos partes: La redención consumada y la redención aplicada. Hemos mantenido parte de la terminología de la obra original, debido a que el pueblo evangélico lleva ya muchos años familiarizado con ciertos términos clásicos. Es nuestro deseo que esta obra continúe siendo de ayuda a todos los que desean conocer más acerca de este gran tema de la fe cristiana: la redención.

Alejandro Pimentel
Grand Rapids, Michigan

PARTE I

La redención consumada



CAPÍTULO 1

La necesidad de la expiación

La consumación de la redención tiene que ver con lo que generalmente ha recibido el nombre de expiación. No se puede orientar ningún tratamiento adecuado de la expiación que no remonte su fuente al amor libre y soberano de Dios. Es esta perspectiva la que nos da el texto más conocido de la Biblia: «Porque tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn. 3:16). Aquí tenemos un punto fundamental de la revelación divina y, por tanto, del pensamiento humano. Más allá de esto no podemos ni osamos ir.

Sin embargo, el hecho de que sea un punto fundamental del pensamiento humano no excluye una adicional caracterización de este amor de Dios. La Escritura nos informa que la expiación fluye del amor de Dios y lo expresa; además, este amor posee rasgos distintivos. Nadie se gloría más en este amor de Dios que el apóstol Pablo. «Pero Dios demuestra su amor por nosotros en esto: en que cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros» (Ro. 5:8). «¿Qué diremos frente a esto? Si Dios está de nuestra parte, ¿quién puede estar en contra nuestra? El que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no habrá de darnos generosamente, junto a él, todas las cosas?» (Ro. 8:31, 32). Pero es el mismo apóstol quien delinea para nosotros el eterno consejo de Dios que proporciona el trasfondo de tales declaraciones y que nos define el ámbito dentro del que tienen

significado y validez. Escribe él: «Porque a los que Dios conoció de antemano, también los predestinó a ser transformados según la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Ro. 8:29). Y en otro lugar se vuelve quizá aún más explícito cuando dice: «Dios nos escogió en él antes de la creación del mundo, para que seamos santos y sin mancha delante de él. En amor nos predestinó para ser adoptados como hijos suyos por medio de Jesucristo, según el buen propósito de su voluntad» (Ef. 1:4, 5). El amor de Dios del que surge la expiación no es un amor indiscriminado; es un amor que escoge y predestina. Le agradó a Dios establecer su amor invencible y eterno sobre una incontable multitud y es el propósito determinado de este amor lo que logra la expiación.

Es necesario destacar este concepto del amor soberano. Realmente Dios es amor. El amor no es algo accidental; no es algo que Dios puede decidir ser o no ser. Él es amor, y ello de manera necesaria, inherente y eterna. Así como Dios es espíritu y luz, también es necesaria y eternamente amor. Sin embargo, es parte de la esencia del amor electivo reconocer que no es inherentemente necesario para aquel amor, que Dios lo establezca en términos de redención y adopción sobre objetos absolutamente indeseables y merecedores del infierno. Fue de su buena voluntad, libre y soberana, una buena voluntad que emanó de las profundidades de su propia bondad, que Dios escogió a un pueblo para que fuese heredero suyo y coheredero juntamente con Cristo. La razón de ello reside enteramente en él mismo y procede de las decisiones que son peculiarmente suyas como el «YO SOY EL QUE SOY». La expiación no gana ni obliga al amor de Dios. El amor de Dios obliga a la expiación a llevar a cabo el determinado propósito del amor.[1]

Por lo tanto, se debe considerar tema resuelto que el amor de Dios es la causa o fuente de la expiación. Pero esto no responde a la pregunta acerca de la *razón* o de la *necesidad*. ¿Cuál es la *razón* de que el amor de Dios adoptase tal camino para llevar a cabo su fin y cumplir su propósito? Nos vemos obligados a preguntar: ¿por qué el sacrificio del Hijo de Dios, por qué la sangre del Señor de la gloria? Como pregunta Anselmo de Canterbury: «¿Por qué necesidad y por qué razón Dios —considerando que es omnipotente— asumió en sí mismo la humillación y debilidad de la naturaleza humana para poder restaurarla».[2] ¿Por qué no llevó Dios a cabo el propósito de su amor para la

---

1. *Cf.* Hugh Martin: *The Atonement: in its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of our Lord* (Edimburgo, 1887), p. 19.

2. *Cur Deus Homo*, Lib. 1, Cap. 1: «qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanæ naturæ pro eius restauratione assumpserit».

humanidad utilizando la palabra de su poder y el fíat de su voluntad? Si decimos que no podía, ¿no impugnamos acaso su poder? Si decimos que podía pero no quería, ¿no impugnamos acaso su sabiduría? Estas preguntas no son sutilezas escolásticas ni vanas curiosidades. Evadirlas significa perder algo que es fundamental en la interpretación de la obra redentora de Cristo y perder de vista parte de su gloria esencial. ¿Por qué Dios se hizo hombre? ¿Por qué, habiéndose hecho hombre, murió? ¿Por qué murió la muerte maldita de la cruz? Ésta es la cuestión de la *necesidad* de la expiación.

Entre las respuestas dadas a esta pregunta, dos perspectivas son las más importantes. La primera se conoce como la necesidad hipotética; la segunda podemos llamarla la necesidad absoluta consiguiente. La primera la sostuvieron hombres tan notables como Agustín y Tomás de Aquino.[3] La segunda puede ser considerada como la postura protestante más clásica.

La necesidad hipotética y la necesidad absoluta consiguiente

La perspectiva conocida como la necesidad hipotética sostiene que Dios pudo haber perdonado el pecado y salvado a sus escogidos sin recurrir a la expiación ni a la satisfacción —Dios tenía a su disposición otros medios, porque para él nada es imposible. Pero, Dios escogió en su gracia y sabiduría soberana el camino del sacrificio vicario del Hijo de Dios, porque ésta es la manera en la que se obtiene el mayor número de beneficios y en la que se exhibe la gracia de manera más maravillosa. Así que, aunque Dios *pudo haber* salvado sin expiación, sin embargo, en conformidad a su decreto soberano, no lo hace así. Sin derramamiento de sangre no hay realmente remisión ni salvación. Pero nada hay inherente en la naturaleza de Dios ni en la naturaleza de la remisión del pecado que haga indispensable el derramamiento de sangre.

La otra perspectiva es la de la necesidad absoluta consiguiente. La palabra «consiguiente» en esta designación señala al hecho de que la voluntad o decreto de Dios de salvar a cualquiera es de gracia libre y soberana. Salvar a los perdidos no fue algo absolutamente necesario, sino que pertenece a la buena disposición soberana de Dios. Los términos «necesidad absoluta», sin embargo, indican que Dios —habiendo escogido a algunos para vida eterna debido simplemente a su buena disposición— se veía en la necesidad de llevar

3.*Cf.* Agustín: *De Trinitate*, Lib. XIII, Cap. 10; Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, Parte III, Preg. 46, Arts. 2 y 3.

a cabo este propósito por medio del sacrificio de su propio Hijo, una necesidad que surge de las perfecciones de su propia naturaleza. En resumidas cuentas, aunque Dios no tenía la inherente obligación de salvar a nadie, sin embargo, debido a que la salvación había sido ya propuesta, era necesario concretarla por medio de una satisfacción que podía ser alcanzada sólo por medio del sacrificio sustitutivo y de la redención adquirida con sangre.[4]

Podría parecer una vana especulación y una presunción tratar de averiguar e indagar de esta forma lo que es inherentemente necesario para Dios. Además, podría parecer que se desprende de un texto como el que dice que «sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb. 9:22), que el alcance de la revelación para nosotros es sencillamente que *de facto* no tenemos perdón sin derramamiento de sangre, y que la Escritura no nos apoyaría si dijéramos qué cosa es *de jure* indispensable para Dios.

Pero no es presuntuoso de nuestra parte afirmar que ciertas cosas son necesarias o imposibles para Dios. Es parte de nuestra fe en Dios reconocer que él no puede mentir y que no se puede negar a sí mismo. Estas divinas «imposibilidades» son su gloria, y negarnos a enfrentar tales imposibilidades constituiría una negación de la gloria y perfección de Dios.

El meollo del asunto es realmente éste: ¿Nos provee la Escritura evidencias o factores a considerar sobre los cuales podamos concluir que ésta es una de las cosas imposibles o necesarias para Dios? ¿Será imposible para Dios salvar a pecadores sin un sacrificio vicario, y que por ello le sea inherentemente necesario que la salvación —decidida libre y soberanamente— se logre por el derramamiento de la sangre del Señor de la gloria? Las siguientes consideraciones escriturales parece que exigen una respuesta afirmativa. Al aducir estas consideraciones se ha de recordar que deben ser contempladas de manera coordinada y en su contexto total.

Los padecimientos del autor de la salvación

Existen ciertos pasajes que favorecen bastante esta inferencia. Por ejemplo, en Hebreos 2:10, 17 se considera que fue divinamente apropiado que el Padre, al traer muchos hijos a la gloria, perfeccionase por medio de padecimientos al autor de la salvación de ellos, y que le convenía al mismo Salvador que en

4. *Cf.* Francis Turretin: *Institutio Theologiae Elencticae*, Loc. XIV, Preg. X; James Henley Thornwell: «The Necessity of the Atonement», en *Collected Writings*, Vol. II (Richmond, 1886), pp. 205-261; George Stevenson: *A Dissertation on the Atonement* (Philadelphia, 1832), pp. 5-98; A. A. Hodge: *The Atonement* (Londres, 1868), pp. 217-222.

todo se asemejara a sus hermanos. La fuerza de apelación de estas expresiones difícilmente queda satisfecha por el concepto de que era simplemente ajustado a la sabiduría y al amor de Dios conseguir la salvación de esta manera. Esto es cierto, naturalmente, y se mantiene en la perspectiva conocida como la necesidad hipotética. Pero parece que lo que se dice en este pasaje va más allá. El asunto parece ser más bien que las exigencias del propósito de la gracia eran tales, que los dictados de lo que es divinamente apropiado exigían que la salvación se lograse por medio de un autor de salvación que fuese hecho perfecto por medio de sufrimientos, y que esto involucraba que el autor de la salvación fuese hecho en todo como sus hermanos. En otras palabras, se nos lleva más allá del pensamiento de correspondencia con el carácter divino al pensamiento de los atributos divinos que hacían necesario que los muchos hijos fuesen llevados a la gloria de esta manera concreta. Si éste es el caso, entonces se nos conduce al pensamiento de que hay unas demandas divinas que son satisfechas por los padecimientos del autor de la salvación.

La eterna condenación de los perdidos

Hay pasajes, como Juan 3:14-16, que en forma indiscutible sugieren que la alternativa al ofrecimiento del Hijo unigénito de Dios y su sacrificio sobre el madero de maldición, es la eterna condenación de los perdidos. El peligro eterno al que están expuestos los perdidos queda remediado por el ofrecimiento del Hijo. Pero difícilmente podemos ignorar el pensamiento adicional de que no existe otra alternativa.

La eficacia trascendente del sacrificio de Cristo

Pasajes como Hebreos 1:1-3; 2:9-18; 9:9-14, 22-28 enseñan de manera muy llana que la eficacia de la obra de Cristo depende de la singular constitución de la persona de Cristo. Este hecho no establece por sí mismo el asunto que se trata aquí. Pero las consideraciones contextuales revelan implicaciones adicionales. El énfasis en estos pasajes descansa en la finalidad, perfección y eficacia trascendente del sacrificio de Cristo. Esta finalidad, perfección y eficacia son necesarias debido a la gravedad del pecado, y si la salvación ha de ser concretada, el pecado debe ser removido eficazmente. Es esta consideración la que da tal fuerza a la necesidad, que se expresa en Hebreos 9:23, en el sentido de que en tanto que las figuras de las cosas celestiales debían ser purificadas con la sangre de toros y machos cabríos, las cosas celestiales mismas debían ser purificadas con la sangre de no otro que el Hijo. En otras

palabras, existe una necesidad que sólo puede ser cumplida con la sangre de Jesús. Pero la sangre de Jesús es una sangre que tiene la eficacia y virtud necesarias sólo por cuanto aquel que es el Hijo, el resplandor de la gloria del Padre y la misma imagen de su sustancia, participó también de carne y sangre, y que por ello pudo mediante un sacrificio hacer perfectos a los santificados. Desde luego, no es una inferencia injustificada llegar a la conclusión de que el pensamiento que aquí se presenta es que sólo una persona así, que ofreció un sacrificio como éste, pudo remover el pecado, y obrar tal purificación que asegurase que los muchos hijos fuesen traídos a la gloria, accediendo al lugar santísimo de la presencia divina. Y esto es sólo decir que el derramamiento de la sangre de Jesús era necesario para los fines contemplados y logrados.

Hay también otras consideraciones que se pueden derivar de estos pasajes, especialmente de Hebreos 9:9-14, 22-28. Son las consideraciones que surgen del hecho de que el mismo sacrificio de Cristo es el gran ejemplo del que se modelaron los sacrificios levíticos. A menudo pensamos en los sacrificios levíticos como los que proveen la pauta para el sacrificio de Cristo. No es equivocado pensar de esta forma —los sacrificios levíticos nos proveen de categorías para poder interpretar el sacrificio de Cristo, en particular las categorías de expiación, propiciación y reconciliación. Pero esta línea de pensamiento no es la que caracteriza a Hebreos 9. En este pasaje se habla específicamente que los sacrificios levíticos fueron modelados de acuerdo a realidades celestiales —eran «copias de las realidades celestiales» (Heb. 9:23). Por ello, la necesidad de ofrendas de sangre de la economía levítica surgió del hecho de que la realidad según la que habían sido modeladas era una ofrenda de sangre, una ofrenda trascendente por medio de la cual se purificaron las cosas celestiales. La necesidad de derramamiento de sangre en la ordenanza levítica surgió sencillamente de la necesidad del derramamiento de sangre en la dimensión más elevada de lo celestial.

Ahora nuestra pregunta es: ¿Qué clase de necesidad es la que había en la dimensión celestial? ¿Era sencillamente hipotética o era absoluta? Las siguientes observaciones indicarán la respuesta.

1. El énfasis del contexto significa que debido a las exigencias que surgen del pecado, el sacrificio de Cristo requiere tener un eficacia trascendente. Y estas exigencias no son hipotéticas —son absolutas. La lógica de este énfasis en cuanto a la gravedad intrínseca del pecado y la necesidad de su remoción no concuerda con la idea de la necesidad hipotética —la realidad y gravedad

del pecado hacen indispensable la expiación efectiva, y esto significa que es absolutamente necesaria.

2. La naturaleza precisa de la ofrenda sacerdotal de Cristo y la eficacia de su sacrificio van vinculadas a la constitución de su persona. Si hubo necesidad de tal sacrificio para quitar el pecado, nadie más que él podía ofrecerlo. Esto equivale a decir que fue necesario que una persona así, fuera la que ofreciese este sacrificio.

3. En este pasaje, el santuario celestial en relación con la sangre derramada de Cristo es llamado *verdadero*. El contraste que se ofrece no es uno entre lo verdadero y lo falso, o entre lo real y lo ficticio. Más bien, es un contraste entre lo celestial y lo terrenal, lo eterno y lo temporal, lo completo y lo parcial, lo definitivo y lo provisional, lo permanente y lo pasajero. Cuando pensamos en el ofrecimiento del sacrificio de Cristo en relación a las cosas que responden a esta caracterización —celestiales, eternas, completas, finales, permanentes—, ¿no es acaso imposible pensar en este sacrificio como sólo hipotéticamente necesario en el cumplimiento del designio de Dios de llevar a muchos hijos a la gloria? Si el sacrificio de Cristo es sólo hipotéticamente necesario, entonces las cosas celestiales en relación con las que tuvo relevancia y sentido fueron también sólo hipotéticamente necesarias. Y ésta es, desde luego, una hipótesis difícil.

El resumen de esta cuestión es que se declara necesario (Heb. 9:23) el derramamiento de la sangre de Cristo para el perdón de pecados (vv. 14, 22, 26), y que se trata de una necesidad sin reservas ni mitigación.

La justicia de Cristo

La salvación que la elección de la gracia incluye en ambas perspectivas de la necesidad de la expiación, es una salvación del pecado y para la santidad y la comunión con Dios. Pero si queremos pensar en la salvación así concebida en términos que sean compatibles con la santidad y la justicia de Dios, esta salvación debe abarcar no simplemente el perdón de los pecados, sino también la justificación. Y debe ser una justificación que tenga en cuenta nuestra situación de condenados y culpables. Esta clase de justificación implica la necesidad de una justicia que sea adecuada a nuestra situación. Ciertamente, la gracia predomina, pero una gracia que predomina sin justicia no sólo no es real, es inconcebible. Ahora bien, ¿qué justicia es equivalente a la justificación de los pecadores? La única justicia concebible que puede

satisfacer los requisitos de nuestra situación como pecadores y que puede cumplir las exigencias de una justificación plena e irrevocable, es la justicia de Cristo. Esto implica su obediencia, y por ello su encarnación, muerte y resurrección. En resumidas palabras, la necesidad de la expiación es inherente en la justificación y esencial para ella. Una salvación del pecado separada de la justificación es algo imposible, y la justificación de los pecadores sin la justicia divina del Redentor es impensable. Es difícil escapar de lo pertinente de las palabras de Pablo: «Si se hubiera promulgado una ley capaz de dar vida, entonces sí que la justicia se basaría en la ley» (Gá. 3:21). Lo que Pablo insiste es que si la justificación hubiese podido ser lograda por cualquier otro método que el de la fe en Cristo, entonces se hubiera hecho por aquel método.

La cruz de Cristo

La cruz de Cristo es la suprema demostración del amor de Dios (Ro. 5:8; 1 Jn. 4:10). El carácter supremo de la demostración reside en el enorme precio del sacrificio ofrecido. Es este alto precio el que tiene Pablo en mente cuando escribe: «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no habrá de darnos generosamente, junto con él, todas las cosas?» (Ro. 8:32). El alto precio del sacrificio nos asegura la grandeza del amor y garantiza el otorgamiento de todos los otros dones de la gracia.

Con todo, hemos de preguntar: ¿sería la cruz de Cristo una exhibición suprema de amor si no hubiese necesidad de este alto precio? ¿Acaso no es cierto que la única inferencia sobre cuya base se nos puede presentar la cruz de Cristo, como la suprema exhibición del amor divino, es que las exigencias que cubrió demandaban nada menos que el sacrificio del Hijo de Dios? En base a esto podemos comprender el pronunciamiento de Juan: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo para que fuera ofrecido como sacrificio por el perdón de nuestros pecados» (1 Jn. 4:10). Sin esto, nos quedamos privados de los elementos necesarios para poder entender el significado del Calvario y la maravilla de su supremo amor para con nosotros los seres humanos.

La justicia vindicadora de Dios

Finalmente, tenemos el argumento en base a la justicia vindicadora de Dios. El pecado contradice a Dios, y él tiene que reaccionar contra ello con santa indignación. Esto significa que el pecado tiene que encontrarse con el juicio divino (*cf.* Dt. 27:26; Nah. 1:2; Hab. 1:13; Ro. 1:17; 3:21-26; Gá. 3:10,

13). La razón por la que es inconcebible la salvación del pecado sin expiación ni propiciación, se debe a la santidad inviolable de la ley de Dios, al dictado inmutable de su perfección y la inamovible exigencia de su justicia. Es este principio el que explica el sacrificio del Señor de la gloria, la agonía de Getsemaní y su abandono en el madero de maldición. Es este principio el que fortalece la gran verdad de que Dios es justo y el justificador de aquel que cree en Jesús. Porque en la obra de Cristo han quedado plenamente vindicados los dictados de la santidad y las exigencias de la justicia. Dios lo puso como propiciación para mostrar su justicia.

Por estas razones, nos vemos obligados a concluir que la clase de necesidad que sustentan las consideraciones escriturales es aquella que se describe como absoluta o indispensable. Los proponentes de la necesidad hipotética no consideran suficientemente las exigencias que involucran salvar del pecado y ofrecer la vida eterna; no evalúan debidamente los aspectos de la obra de Cristo con respecto a Dios. Si tenemos en mente la gravedad del pecado y las exigencias que surgen de la santidad de Dios y que han de ser satisfechas en la salvación del pecado, entonces la doctrina de la necesidad indispensable nos permite entender el Calvario y destaca la incomprensible maravilla, tanto de éste mismo como del propósito soberano del amor que se logró mediante el Calvario. Cuanto más destacamos las inflexibles demandas de la justicia y de la santidad, tanto más maravilloso se muestra el amor de Dios y sus provisiones.

CAPÍTULO 2

La naturaleza de la expiación

Al abordar el tema de la naturaleza de la expiación, sería bueno tratar de descubrir alguna categoría integral bajo la que se puedan subsumir los diversos aspectos de la enseñanza bíblica. Las categorías más especificas que la Escritura usa para exponer la obra expiatoria de Cristo son sacrificio, propiciación, reconciliación y redención. Pero es permisible preguntarnos si no hay algún título más inclusivo bajo el que se puedan agrupar estas categorías más específicas.

La Escritura considera la obra de Cristo como una obra de obediencia y emplea este término, o el concepto que éste señala, lo suficiente como para justificar la conclusión de que la obediencia es genérica y por ello lo suficientemente inclusiva como para ser considerada el principio unificador o integrador. Deberíamos apreciar con presteza la propiedad de esta conclusión, cuando recordamos que el pasaje del Antiguo Testamento que por sobre todos delinea la imagen de la expiación de Cristo es Isaías 53. Pero preguntamos: ¿en qué calidad se percibe a la persona sufriente de Isaías 53? En ninguna otra que la de siervo. Es con esta calidad que se le presenta: «Miren, mi siervo triunfará» (Is. 52:13). Y es en esta calidad que cosecha el fruto justificador: «Por su conocimiento mi siervo justo justificará a muchos» (Is. 53:11). Nuestro mismo Señor despeja todas las dudas acerca de la validez de esta interpretación cuando nos define el propósito de su venida al mundo en términos que comunican precisamente esta connotación: «Porque he bajado

del cielo no para hacer mi voluntad sino la del que me envió» (Jn. 6:38). E incluso con referencia a su muerte, acontecimiento culminante y central en el cumplimiento de la redención, él dice: «Por eso me ama el Padre: porque entrego mi vida para volver a recibirla. Nadie me la arrebata, sino que yo la entrego por mi propia voluntad. Tengo autoridad para entregarla, y tengo también autoridad para volver a recibirla. Éste es el mandamiento que recibí de mi Padre» (Jn. 10:17, 18). Y nada podría ser, a este efecto, más explícito que las palabras del apóstol: «Porque así como por la desobediencia de uno solo muchos fueron constituidos pecadores, también por la obediencia de uno solo muchos serán constituidos justos» (Ro. 5:19). «Por el contrario, se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo y haciéndose semejante a los seres humanos. Y al manifestarse como hombre, se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz!» (Fil. 2:7, 8; *cf.* también Gá. 4:4). Y la epístola a los Hebreos tiene también su peculiar giro de expresión cuando dice que el Hijo «mediante el sufrimiento aprendió a obedecer; y consumada su perfección, llegó a ser autor de salvación eterna para todos los que le obedecen» (5:8, 9; *cf.* 2:10).

Obediencia activa y pasiva

Esta obediencia ha sido frecuentemente designada como la obediencia activa y pasiva. Esta fórmula, cuando se interpreta de manera apropiada, sirve al buen propósito de establecer los dos aspectos distintos de la obra de obediencia de Cristo. Pero es necesario desde un inicio purgar la fórmula de algunos malentendidos y malas aplicaciones a las que es sometida.[1]

El término «obediencia pasiva» no significa que Cristo fue pasivo en todo lo que hizo, la víctima involuntaria de una obediencia que le fue impuesta. Es evidente que cualquier concepto de esta clase contradiría el concepto mismo de *obediencia*. Y se debe declarar con firmeza que incluso en sus sufrimientos y muerte nuestro Señor no fue el receptor pasivo de aquello a lo que fue sujetado. Se mantuvo decisivamente activo en sus sufrimientos y la muerte misma no le sobrevino como sobreviene a los demás seres humanos. Sus propias palabras fueron: «Nadie me la arrebata, sino que yo la entrego por mi propia voluntad» (Jn. 10:18). Fue obediente hasta la muerte, como nos dice Pablo. Y esto no significa que su obediencia se extendió hasta el umbral de la

1. *Cf.* T. J. Crawford: *The Doctrine of the Holy Scripture respecting the Atonement* (Edimburgo, 1880), pp. 58ss., 89s.; Hugh Martin: *op. cit.*, Cap. IV, especialmente p. 81; James M'Lagan: *Lectures and Sermons* (Aberdeen, 1853), pp. 54ss.; Francis Turretin: *op. cit.*, Loc. XIV, Q. XIII.

muerte, sino más bien que fue obediente hasta el punto de entregar su espíritu y su vida a la muerte. En el ejercicio de su volición consciente y soberana, sabiendo que todas las cosas se habían cumplido y que el momento de cumplirse este acontecimiento había llegado, separó su cuerpo de su espíritu, y entregó éste al Padre. Entregó su espíritu y su vida. Entonces, la palabra «pasiva» no debe interpretarse como que significa una simple pasividad en todo lo que tenía que ver con su obediencia. Los padecimientos que soportó, padecimientos que alcanzaron su punto culminante en su muerte en el madero maldito, constituyeron una parte integral de su obediencia y los sufrió en cumplimiento de la obra que le había sido encomendada.

Tampoco debemos suponer que podemos asignar algunos aspectos o acciones de la vida de nuestro Señor en la tierra a la obediencia activa, y otros a la obediencia pasiva. La diferencia entre la obediencia activa y pasiva no es una diferencia de etapas. Toda la obra de obediencia del Señor, en todas sus fases y etapas, es la que se describe como activa y pasiva. Debemos evitar el error de pensar que la obediencia activa tiene que ver con la obediencia de su vida, y la pasiva con la obediencia de su padecimiento final y muerte.

El verdadero uso y propósito de la fórmula consiste en enfatizar los dos aspectos diferentes de la obediencia vicaria de nuestro Señor. La verdad que se expresa está basada en el reconocimiento de que la ley de Dios tiene a la vez sanciones penales y demandas positivas. Exige no sólo el pleno cumplimiento de sus preceptos, sino también la imposición de la pena debido a todas las infracciones e incumplimientos. Es esta doble exigencia de la ley de Dios, la que se tiene en cuenta cuando se habla de la obediencia activa y pasiva de Cristo. Cristo como vicario de su pueblo quedó bajo la maldición y condena debido al pecado, y también cumplió la ley de Dios en todas sus demandas positivas. En otras palabras, afrontó la culpa del pecado y cumplió a la perfección las demandas de la justicia. Cumplió a la perfección las demandas penales y preceptivas de la ley de Dios. La obediencia pasiva se refiere a lo primero, y la obediencia activa a lo último. La obediencia de Cristo fue vicaria porque cargó todo el juicio de Dios sobre el pecado, y fue vicaria porque enfrentó todas las demandas de la justicia. Su obediencia viene a ser la base del perdón del pecado y de la justificación presente.

No debemos contemplar esta obediencia en ningún sentido artificial ni mecánico. Al hablar de la obediencia de Cristo debemos pensar que consiste en un simple cumplimiento formal de los mandamientos de Dios. Lo que la obediencia de Cristo involucró para él se expresa quizá de la forma más notable en Hebreos 2:10-18; 5:8-10, donde se nos dice que Jesús «mediante el

sufrimiento aprendió a obedecer», que fue perfeccionado mediante el sufrimiento, y que «consumada su perfección, llegó a ser autor de salvación eterna para todos los que le obedecen».

Cuando examinamos estos pasajes, se hacen evidentes las siguientes lecciones: 1) No fue por medio de una simple encarnación que Cristo obró nuestra salvación y aseguró nuestra redención. 2) No fue por una simple muerte que se logró la salvación. 3) No fue sencillamente por la muerte en la cruz que Jesús se convirtió en el autor de la salvación. 4) La muerte en la cruz, como exigencia culminante del precio de la redención, fue *llevada a cabo* como el supremo acto de obediencia; no fue una muerte infligida sin remedio, sino muerte sobre la cruz, obrada voluntariamente y en obediencia.

Cuando hablamos de obediencia estamos pensando no sólo en actos formales de realización, sino también en la disposición, voluntad, determinación y volición que subyacen en ellos y se registran en estos actos formales. Y cuando hablamos de la muerte de nuestro Señor en la cruz como el acto supremo de su obediencia, pensamos no simplemente en la acción manifiesta de morir en el madero, sino también en la disposición, voluntad y volición determinada que subyacía en aquel hecho manifiesto. Y además nos vemos precisados a hacer esta pregunta: ¿de dónde derivó nuestro Señor la disposición y santa determinación para entregar su vida a la muerte como el acto supremo de sacrificio de sí mismo y obediencia? Nos vemos obligados a hacer esta pregunta porque fue en la *naturaleza humana* que él dio esta obediencia y entregó su vida a la muerte.

Y estos textos en la Epístola a los Hebreos confirman no sólo la idoneidad sino también la necesidad de esta pregunta. Porque en estos textos se nos informa de manera clara que él *aprendió* a obedecer, y que lo hizo mediante lo que padeció. Fue un requisito haber sido perfeccionado mediante el sufrimiento y que llegase a ser autor de la salvación por medio de este perfeccionamiento. No se trataba, naturalmente, de un perfeccionamiento que exigía santificarse del pecado y buscar la santidad. Él fue siempre santo, inocente, sin mancha y distinto a los pecadores. Pero existía un perfeccionamiento en el desarrollo y crecimiento del curso y camino de su obediencia —él *aprendió* a obedecer. El corazón, la mente y la voluntad de nuestro Señor fueron amoldados —¿o diremos forjados?— en el horno de la tentación y el sufrimiento. Y fue en virtud de lo que había aprendido en esta experiencia de tentación y sufrimiento que pudo, en el punto culminante fijado por las disposiciones de la infalible sabiduría y eterno amor, ser obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Fue sólo después de haber aprendido a obedecer en el camino del cumplimiento de la voluntad del Padre —libre de error y de

pecado— que su corazón, mente y voluntad fueron circunscritos hasta el punto de poder poner su vida a disposición de la muerte, libre y voluntariamente, sobre el madero maldito.

Fue por medio de este camino de obediencia y de aprendizaje que fue perfeccionado como Salvador, es decir, fue plenamente equipado para ser constituido un perfecto Salvador. Fue este equipamiento —forjado a través de todas las experiencias de pruebas, tentaciones y padecimientos— el que proveyó los recursos necesarios para el requisito culminante de su comisión. Fue esta obediencia, llevada a su total consumación en la cruz, la que lo constituyó como un Salvador todosuficiente y perfecto. Y esto significa sencillamente que fue la obediencia aprendida y dada a lo largo de todo el curso de su humillación la que lo hizo perfecto como fuente de la salvación.

Lo que define su obra y sus logros como autor de la salvación es la obediencia aprendida por medio del sufrimiento, perfeccionada por medio de padecimientos y consumada en el sufrimiento de muerte en la cruz. Él consiguió nuestra salvación mediante su obediencia, porque fue por obediencia que pudo realizar la obra que logró.

Por consiguiente, la obediencia no es algo que podemos imaginar de manera artificial o abstracta. Es una obediencia que aprovechó todos los recursos de su perfecta humanidad, obediencia que radicaba en su persona, una obediencia de la que él siempre será una perfecta personificación. Es una obediencia que halla su eficacia y virtud permanentes en él. Y nosotros nos beneficiamos de la misma debido a nuestra unión con él. Es justamente esto lo que sirve para anunciar la importancia de la verdad central en toda la soteriología, esto es, la unión y comunión con Cristo.

Si bien es cierto que el concepto de obediencia nos suple de una categoría inclusiva en términos de la cual se puede contemplar la obra expiatoria de Cristo, y que establece desde un inicio la mediación activa de Cristo en el cumplimiento de la redención, debemos pasar ahora a analizar aquellas categorías específicas por medio de las cuales la Escritura establece la naturaleza de la expiación.

Sacrificio

Se ve a primera vista que el Nuevo Testamento presenta la obra de Cristo como un sacrificio.[2] Y la única pregunta que se suscita es: ¿Qué concepto de

2. *Cf.* B. B. Warfield: *Biblical Doctrines* (New York, 1929), «Christ our Sacrifice», pp. 401-435; W. P. Paterson: *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (New York, 1902), vol. IV, pp. 329-349.

sacrificio rige es el uso constante del término el cuando se lo usa para referirse a la obra de Cristo? La única forma de responder a esta pregunta es determinando cuál era el concepto de sacrificio que tenían los oradores y escritores del Nuevo Testamento. Imbuidos como lo estaban del lenguaje y las ideas del Antiguo Testamento, sólo hay una dirección en la que buscar su interpretación del significado y efecto del sacrificio. ¿En qué consiste la idea de sacrificio en el Antiguo Testamento? Se ha generado bastante debate en torno a esta cuestión. Pero podemos afirmar con toda confianza que los sacrificios del Antiguo Testamento eran básicamente expiatorios. Esto significa que tenían que ver con el pecado y con la culpa. El pecado involucra cierto grado de responsabilidad, una responsabilidad que brota, por una parte, de la santidad de Dios, y por otra, de la gravedad del pecado como contradicción de esta santidad. El sacrificio era la provisión divinamente instituida mediante la cual el pecado podía ser cubierto y quitada la susceptibilidad a la ira y maldición divinas.

En el Antiguo Testamento, cuando la persona devota llevaba su oblación al altar, sustituía una víctima animal en su lugar. Al imponer las manos sobre la cabeza de la ofrenda, se transfería *simbólicamente* a la ofrenda el pecado y la responsabilidad del oferente. Éste era el elemento central de la transacción. El concepto consistía básicamente en que el pecado del oferente era imputado a la ofrenda, y que la ofrenda asumía, como resultado, la pena de muerte. Soportaba como sustituto la pena o responsabilidad debida al pecado.

Evidentemente, había una gran desproporción entre el oferente y la ofrenda y una correspondiente desproporción entre la responsabilidad del oferente y la pena ejecutada sobre la ofrenda. Estas ofrendas eran sólo sombras e imágenes. Sin embargo, es evidente el concepto de expiación, y es este significado expiatorio el que establece el trasfondo para la interpretación del sacrificio de Cristo. La obra de Cristo es expiatoria, y la es con una virtud, eficacia y perfección trascendentes, que no se podía aplicar a toros o machos cabríos; sin embargo, es expiatoria en términos del modelo que ofrece el rito sacrificial del Antiguo Testamento. El significado de esto es que a él, que es el gran sacrificio ofrecido sin mancha a Dios, le fueron transferidos los pecados y culpas de aquellos en cuyo favor se ofreció a sí mismo en sacrificio. A causa de la imputación sufrió y murió el justo por los injustos para llevarnos a Dios. Por medio de un sacrificio él ha perfeccionado para siempre a los que son santificados.

Si bien los escritores del Nuevo Testamento no perciben un cumplimiento literal de todas las prescripciones de la ley levítica en el sacrificio que Cristo

hizo de sí mismo,[3] en cuanto a las ofrendas de animales se refieren, sin embargo, es evidente que tienen en mente ciertas transacciones específicas del ritual mosaico. Por ejemplo, en Hebreos 9:6-15 se mencionan de manera específica las transacciones del gran día de la expiación, y es evidentemente con estas transacciones en mente y sobre la base del sentido simbólico y típico de este ritual, que el escritor expone la eficacia y perfección del sacrificio de Cristo, y lo definitivo del mismo. «Cristo, por el contrario, al presentarse como sumo sacerdote de los bienes definitivos en el tabernáculo más excelente y perfecto, no hecho por manos humanas (es decir, que no es de esta creación), entró una sola vez y para siempre en el Lugar Santísimo. No lo hizo con sangre de machos cabríos y becerros, sino con su propia sangre, logrando así un rescate eterno» (vv. 11, 12; *cf*. vv. 23, 24).

Asimismo, en Hebreos 13:10-13 no podemos dejar de ver que el escritor exhibe la obra de Cristo y su sacrificio bajo la forma de aquellos sacrificios por el pecado —sacrificio por el pecado del sacerdote y sacrificio por el pecado de toda la congregación— cuya sangre era introducida en el santuario, y la carne, piel y piernas eran quemadas fuera del campamento. Por cuanto ninguna parte de la carne de estos sacrificios por el pecado podía ser consumida por los sacerdotes, el escritor lo aplica a Cristo, no, desde luego, con el cumplimiento literal de todos los detalles, pero con el aprecio de su significado parabólico y típico. «Por eso también Jesús, para santificar al pueblo mediante su propia sangre, sufrió fuera de la puerta de la ciudad. Por lo tanto, salgamos a su encuentro fuera del campamento, llevando la deshonra que él llevó» (vv. 12, 13).

Jesús, por tanto, se ofreció a sí mismo en sacrificio, y ello de una manera muy particular bajo la forma o modelo que el sacrificio por el pecado ofreció en la economía levítica. Al ofrecerse de esta manera, expió la culpa y purificó el pecado para que podamos acercarnos a Dios con la plena seguridad que da la fe y podamos entrar en el Lugar Santísimo mediante la sangre de Jesús, interiormente purificados de una conciencia culpable y exteriormente lavados con agua pura.

En relación con esto, debemos tener también presente lo que ya hemos considerado: que los sacrificios levíticos siguieron un modelo celestial, según lo que la epístola a los Hebreos llama «las realidades celestiales». Las sangrientas ofrendas del ritual mosaico eran copias de la ofrenda superior de Cristo mismo, por medio de la que fueron purificadas las realidades celestiales (Heb. 9:23).

---

3. *Cf*. James Denney: *The Death of Christ* (New York, 1903), pp. 54ss.

Esto sirve para confirmar la tesis de que lo que era constitutivo en los sacrificios levíticos tiene que haber sido también constitutivo en el sacrificio de Cristo. Si los sacrificios levíticos eran expiatorios, cuánto más debió ser expiatorio el sacrificio arquetípico y expiatorio recordemos, no en la dimensión de lo temporal, provisional, preparatorio y parcial, sino de lo eterno, de lo permanentemente real, de lo definitivo y completo. El sacrificio arquetípico fue, por ello, eficaz de una manera en que aquello que era su copia no podía serlo. Es este pensamiento el que se hace evidente cuando leemos: «¡cuánto más la sangre de Cristo, quien por medio del Espíritu eterno se ofreció sin mancha a Dios, purificara nuestra conciencia de las obras que conducen a la muerte, a fin de que sirvamos al Dios viviente!» (Heb. 9:14). Debemos interpretar el sacrificio de Cristo en términos de los modelos levíticos porque ellos mismos habían sido modelados según el sacrificio de Cristo. Pero dado que los sacrificios levíticos eran sólo modelos, debemos también reconocer las limitaciones que poseían en contraste con el carácter perfecto del propio sacrificio de Cristo. Y debido a que estas limitaciones eran inherentes en las ofrendas levíticas, no encontramos y no podríamos esperar encontrar en el sacrificio de Cristo un cumplimiento literal de los detalles de los sacrificios levíticos. La desproporción entre el oferente y la ofrenda y entre la culpa del oferente y el derramamiento de sangre de la ofrenda bajo el ritual del Antiguo Testamento, fue lo que hizo necesaria la eliminación de tal desproporción en el caso del sacrificio de Cristo. La ausencia de esta desproporción en el sacrificio del Hijo de Dios se correlaciona, con la ausencia en su caso de todos los detalles de las prescripciones levíticas, que hubieran sido incompatibles con el carácter trascendente y singular de su propia entrega.

Sin embargo, que la obra de Cristo fuera ofrecerse en sacrificio por el pecado, implica una verdad complementaria que se pasa demasiadas veces por alto. Es que, si Cristo se ofreció en sacrificio, significa que también fue un sacerdote.[4] Y fue un sacerdote que se ofreció a sí mismo. No fue ofrecido por otro; él mismo se ofreció. Esto es algo que no podía ser demostrado en el ritual del Antiguo Testamento. El sacerdote no se ofrecía a sí mismo, y tampoco podía la víctima ofrecerse a sí misma. Pero en Cristo tenemos esta particular combinación que sirve para exhibir la singularidad de su sacrificio, el carácter trascendente de su oficio sacerdotal y la perfección inherente en su sacrificio sacerdotal. Es en virtud de su oficio sacerdotal y en cumplimiento de su

---

4. *Cf.* Hugh Martin: *op. cit.*, Cap. III.

función sacerdotal que hace expiación por el pecado. Ciertamente fue el cordero inmolado, pero fue también el sacerdote que se ofreció a sí mismo como el cordero de Dios para quitar el pecado del mundo. Es esta sorprendente coyuntura la que revela en Cristo la unión de su oficio sacerdotal y su ofrenda expiatoria. Todo ello queda implicado en la sencilla expresión que tan a menudo citamos pero que pocas veces apreciamos: «Se ofreció sin mancha a Dios». Y se puede verificar de la manera más plena lo que ya hemos visto con anterioridad: que en el acontecimiento culminante que registró y llevó a consumación su acto sacrificador, él estuvo intensamente activo, y activo, recuérdese, en ofrecer a Dios el sacrificio que expió toda la carga de condenación divina contra una multitud que nadie puede contar de toda nación, raza, pueblo y lengua.

Además, y por último, es el reconocimiento de la función sacerdotal de Cristo que vincula el sacrificio ofrecido una vez con la permanente función sacerdotal del Redentor. Él es sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. Él es sacerdote ahora, no para ofrecer sacrificio, sino como la manifestación permanente y personal de toda la eficacia y virtud que resultó del sacrificio ofrecido una vez por todas. Y es como tal que sigue intercediendo por su pueblo. Su intercesión continua y perenne está ligada al sacrificio ofrecido una vez. Pero está así ligada porque es en su condición como el gran sumo sacerdote de nuestra profesión que él perfeccionó lo uno y continúa lo otro.

Propiciación

El término griego traducido al castellano como «propiciación» (RV60), aparece muy poco en el Nuevo Testamento. Esto puede parecer sorprendente cuando consideramos que aparece con tal frecuencia en la versión griega del Antiguo Testamento, la palabra tan frecuentemente traducida por nuestro término castellano «expiación». Podríamos pensar que una palabra tan común en el Antiguo Testamento griego en relación con el ritual de la expiación habría sido empleada abundantemente por los escritores del Nuevo Testamento. Pero no es así.

Sin embargo, este hecho no quiere decir que la obra expiatoria de Cristo no tenga que ser interpretada en términos de propiciación.[5] Hay pasajes en los

5. *Cf.* T. J. Crawford: *op. cit.*, pp. 77ss.; George Smeaton: *The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles* (Edimburgo, 1870), pp. 137ss.; A. A. Hodge: *The Atonement* (Philadelphia, 1867), pp. 39s., 179ss. Véase también el esmerado y detallado estudio de Roger R. Nicole: «C. H. Dodd and the Doctrine, of Propitiation», en *The Westminster Theological Journal*, mayo de 1955, vol. XVII, 2, pp. 117-157.

que se aplica de manera expresa el lenguaje de la propiciación a la obra de Cristo (Ro. 3:25; 1 Jn. 2:2; 4:10, RV60). Y esto significa, sin ninguna duda, que la obra de Cristo debe ser considerada como propiciación. Pero hay también otra consideración. La frecuencia con la que el concepto aparece en el Antiguo Testamento en relación con el rito sacrificial, el hecho de que el Nuevo Testamento aplica a la obra de Cristo el mismo término que denotaba este concepto en el Antiguo Testamento griego, y el hecho de que el Nuevo Testamento contempla el rito levítico como proveyendo la pauta para el sacrificio de Cristo, lleva todo ello a la conclusión de que ésta es una categoría en términos de la cual no sólo se interpreta apropiadamente el sacrificio de Cristo, sino en términos de la cual debe ser necesariamente interpretada. En otras palabras, la idea de la propiciación está tan entretejida en la estructura del ritual del Antiguo Testamento que sería imposible considerar este ritual como pauta del sacrificio de Cristo si la propiciación no ocupase un lugar similar en el gran sacrificio ofrecido una vez por todas. Ésta es otra manera de decir que el sacrificio y la propiciación están en la más estrecha relación. La aplicación expresa del término «propiciación» a la obra de Cristo por parte de los escritores del Nuevo Testamento es la confirmación de esta conclusión.

Pero, ¿qué significa propiciación? En el hebreo del Antiguo Testamento se expresa mediante una palabra que significa «cubrir». En relación con este cubrimiento hay, en particular, tres cosas que observar: El cubrimiento tiene lugar en referencia con el pecado; el efecto de este cubrimiento es la purificación y el perdón; tanto el cubrimiento como sus efectos se llevan a cabo en la presencia del Señor (*cf.* especialmente Lv. 4:35; 10:17; 16:30). Esto significa que el pecado crea una situación *en relación con el Señor,* una situación que hace necesario el cubrimiento. Debemos apreciar plenamente esta referencia en relación a Dios acerca del pecado y del cubrimiento. Se puede decir que se cubre el pecado, o quizá la persona que ha pecado, de la mirada del Señor. En el pensamiento del Antiguo Testamento sólo podemos dar una interpretación a esta provisión del rito sacrificial. Es que el pecado suscita la ira de Dios. La venganza es la reacción de la santidad de Dios frente al pecado, y el acto de cubrir el pecado hace que la ira de Dios sea removida. Es evidente que somos llevados al umbral de aquello que queda claramente denotado por la traducción griega tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, esto es, el de la propiciación. Propiciar significa «aplacar», «pacificar», «apaciguar», «conciliar». Y ésta es la idea que se aplica a la expiación obrada por Cristo.

La propiciación presupone la ira y el desagrado de Dios, y el propósito de la propiciación es quitar este desagrado. Enunciada de forma muy sencilla, la doctrina de la propiciación significa que Cristo propició la ira de Dios e hizo a Dios propicio para con su pueblo. Quizá no existe ningún principio acerca de la expiación que haya recibido más violentas críticas que éste.[6] Se le acusa de tener un concepto mitológico de Dios, de presuponer que existe un conflicto interno en la mente de Dios y entre las personas de la Deidad. Se ha aducido que esta doctrina presenta al Hijo como persuadiendo al indignado Padre a tener clemencia y amor, suposición totalmente inconsistente con el hecho de que el amor de Dios es la misma fuente de la que brota la expiación.

Cuando se presenta la doctrina de la propiciación bajo este ángulo, es posible criticarla de manera muy efectiva y denunciarla como una sediciosa caricatura del evangelio cristiano. Pero la doctrina de la propiciación no tiene que ver con esta caricatura, con la que ha sido mal concebida y falsamente presentada. Esta clase de crítica no ha comprendido o apreciado algunas distinciones básicas e importantes, por no decir otra cosa.

En primer lugar, amar y ser propicio no son términos equivalentes. Es falso presuponer que la doctrina de la propiciación considera a ésta como aquello que es causa o que constriñe al amor divino. Es incoherente pretender pensar que la propiciación de la ira divina perjudica o es incompatible con el pleno reconocimiento de que la expiación es la provisión del amor divino.

En segundo lugar, la propiciación no transforma la ira de Dios en amor. La propiciación de la ira divina, efectuada en la obra expiatoria de Cristo, es la provisión del amor eterno e inmutable de Dios, de manera que por medio de la propiciación de su propia ira aquel amor puede alcanzar su propósito de una manera que concuerda con su santidad y con la gloria de los dictados de la misma. Una cosa totalmente falsa es decir que el iracundo Dios se transforma en un Dios amante. Otra cosa muy distinta y profundamente verdadera es decir que el iracundo Dios es un Dios amante. Pero también es cierto que la ira de Dios es propiciada por medio de la cruz. Esta propiciación es el fruto del amor divino que la proveyó. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo para que fuera ofrecido como sacrificio por el perdón de nuestros pecados» (1 Jn. 4:10). La

---

6. *Cf.* Auguste Sabatier: *The Doctrine of the Atonement and its Historical Evolution* (trad. inglesa, New York, 1904), p. 29, 113, 118ss.; F. D. Maurice: *The Doctrine of Sacrifice Deduced from the Scriptures* (Londres, 1893), p. 152ss., 157ss.; D. M. Baillie: *God Was in Christ* (New York, 1948), p. 186ss.; Hastings Rashdall: *The Idea of the Atonement in Christian Theology* (Londres, 1925), pp. 100ss.

propiciación es la base sobre la que opera el divino amor y el canal por medio del que fluye para lograr su propósito.

En tercer lugar, la propiciación no le quita mérito al amor y a la misericordia de Dios; más bien destaca lo maravilloso de su amor, porque muestra el precio que implica el amor redentor. Dios es amor. Pero el supremo objeto de este amor es él mismo. Y por cuanto se ama a sí mismo supremamente no puede tolerar que lo que pertenece a la integridad de su carácter y gloria sea puesto en peligro o reducido. Ésta es la razón de la propiciación. Dios aplaca su propia santa ira en la cruz de Cristo con el fin de que el propósito de su amor para con los perdidos pueda ser cumplido en conformidad con (y para vindicación de) todas las perfecciones que constituyen su gloria. «Dios lo ofreció como un sacrificio de expiación que se recibe por la fe en su sangre... De este modo Dios es justo y, a la vez, el que justifica a los que tienen fe en Jesús» (Ro. 3:25, 26).

La antipatía contra la doctrina de la propiciación como propiciadora de la ira divina se apoya, sin embargo, en la falta de apreciación del significado de la expiación. La expiación es aquello que satisface las exigencias de la santidad y de la justicia. La ira de Dios es la reacción inevitable de la santidad divina contra el pecado. El pecado es la contradicción de la perfección de Dios y Dios no puede menos que sentir rechazo contra aquello que es la contradicción de él mismo. Este rechazo constituye su santa indignación. «La ira de Dios viene revelándose desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos, que con su maldad obstruyen la verdad» (Ro. 1:18). El juicio de Dios contra el pecado es esencialmente su ira. Si hemos de creer que la expiación es el trato vicario que Dios realiza juzgando el pecado, es absolutamente necesario afirmar que es la prueba vicaria de aquello en lo que queda epitomado este juicio. Negar la propiciación es minar la naturaleza de la expiación como la prueba vicaria por el castigo del pecado. En resumidas palabras, es negar la expiación vicaria. Gloriarse en la cruz de Cristo es gloriarse en Cristo como el sacrificio propiciatorio ofrecido una vez, como el propiciatorio permanente y como aquel que incorpora en sí mismo para siempre toda la eficacia de la propiciación cumplida de una vez para siempre. «Pero si alguno peca, tenemos ante el Padre a un intercesor, a Jesucristo, el Justo. Él es el sacrificio por el perdón de nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1 Jn. 2:1, 2).

Reconciliación

La propiciación centra la atención en la ira de Dios y en la provisión divina para la remoción de aquella ira. La reconciliación centra la atención en nuestro alejamiento de Dios y en el método divino que nos restaura a su favor. Evidentemente, estos dos aspectos de la obra de Cristo están estrechamente relacionados. Pero la diferencia entre ellos es importante. Sólo observando esta diferencia podemos descubrir las riquezas de la provisión divina para suplir las necesidades de nuestra multiforme miseria.

La reconciliación presupone que la relación entre Dios y los seres humanos ha sido alterada. Supone una enemistad y un alejamiento. Este alejamiento es doble, nos alejamos de Dios, y Dios se aleja de nosotros. La causa del alejamiento es, naturalmente, nuestro pecado, pero el alejamiento consiste no sólo en nuestra impía enemistad contra Dios, sino también en el santo alejamiento de Dios respecto a nosotros. Nuestros pecados han causado una separación entre Dios y nosotros, y nuestros pecados han hecho que oculte su rostro (*cf.* Is. 59:2). Si desligamos de la palabra «enemistad», en relación a Dios, todo lo que tenga que ver con malicia y perversidad, podemos hablar de manera apropiada de este alejamiento de parte de Dios como su santa enemistad hacia nosotros. La reconciliación considera y remueve este alejamiento.

Podríamos pensar en consecuencia que la reconciliación pone fin no sólo a la santa enemistad de Dios contra nosotros, sino también nuestra impía enemistad contra él. Nuestro término castellano podría crear esta impresión de manera muy natural. Además, este concepto podría parecer sustentado por el uso del mismo Nuevo Testamento. Nunca se dice de manera expresa que Dios fuese reconciliado con nosotros, sino más bien que somos reconciliados con Dios (Ro. 5:10, 11; 2 Co. 5:20). Y cuando se emplea la voz activa, se dice que Dios nos reconcilia consigo mismo (2 Co. 5:18, 19; Ef. 2:16; Col. 1:20, 21). Esto parece apoyar el argumento de que la reconciliación termina nuestra enemistad con Dios, y no su santo alejamiento de nosotros. Y de este modo se ha mantenido que cuando se concibe la reconciliación como una acción de parte de Dios, es aquello que Dios ha hecho para cambiar nuestra enemistad en amor, y que cuando se concibe como resultado, es la eliminación de nuestra enemistad contra Dios. Consiguientemente, se ha presentado la reconciliación como consistiendo en aquello que Dios ha hecho para que nuestra enemistad sea eliminada. En resumidas palabras, el pensamiento se centra en

nuestra enemistad, y la doctrina de la reconciliación se presenta en estos términos.[7]

Cuando examinamos la Escritura más de cerca, descubriremos que lo cierto es lo contrario. No es la enemistad nuestra contra Dios lo que está en primer plano en la reconciliación, sino el alejamiento de Dios respecto a nosotros. Este alejamiento de parte de Dios surge, desde luego, de nuestro pecado; es nuestro pecado lo que suscita esta reacción de su santidad. Pero es el alejamiento de Dios respecto a nosotros lo que queda en primer plano cuando la reconciliación se percibe ya sea como acción o como resultado.

A este respecto, vale la pena examinar unos cuantos casos del uso de la palabra «reconciliar» en el Nuevo Testamento. Estos ejemplos se aplican al uso de la palabra en relaciones humanas. El primero es Mateo 5:23, 24.[8] «Por lo tanto, si estás presentando tu ofrenda en el altar y allí recuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí delante del altar. Ve primero y reconcíliate con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda». Por ahora nos interesa el significado del imperativo «reconcíliate con tu hermano». Es preciso hacer las siguientes observaciones.

1. No se supone ni se sugiere que el adorador que acude a ofrecer su ofrenda en el altar desea algún mal o siente enemistad contra el hermano con quien debe reconciliarse. Esto podría ser o no ser cierto. Pero este factor no se cuenta en esta situación. El factor que se da como la razón para interrumpir el acto de adoración es sencillamente que existe alejamiento. Algo ha intervenido en la relación de las dos personas. La persona llamada el «hermano» considera que la persona que lleva la ofrenda al altar ha cometido un agravio en contra suya y que es culpable de haber quebrantado la armonía de la relación.

2. En este caso, se supone como probable que el adorador haya hecho algo para agraviar al otro hermano, que es culpable de alguna mala conducta o quebrantamiento del afecto. Sin embargo, asumir esto no es absolutamente necesario. Además, ya sea cierto o no, debemos tener en cuenta el hecho de que se le ordena al adorador que haga lo que tiene que hacer, sin tener en cuenta la justicia o la injusticia del parecer o juicio del hermano.

---

7. *Cf.* A. W. Argyle: «The New Testament Interpretation of the Death of our Lord», en *The Expository Times* (junio 1949), pp. 255; G. C. Workman: *Atonement or Reconciliation with God* (New York, 1911), pp. 76ss.; F. W. Dillistone: *The Significance of the Cross* (Philadelphia, 1944), pp. 114ss.; John B. Champion: *The Heart of the New Testament* (Grand Rapids, 1941), pp. 21ss.

8. *Cf.* T. J. Crawford: *op. cit.*, pp. 69ss.

3. Lo que se le ordena al adorador es que se reconcilie con su hermano. El mandamiento «reconcíliate» no significa «quita tu enemistad o malicia». No se le supone ninguna malicia. Además, si esto fuese lo que se le ordena, no tendría necesidad de dejar el altar para hacerlo. Lo que se le manda al adorador es algo muy diferente. Se le manda que deje el altar, que se dirija a su ofendido hermano, y luego que haga algo. ¿Qué es lo que tiene que hacer? Tiene que quitar la razón del distanciamiento o alejamiento de parte del hermano. Tiene que arreglar las cosas con su hermano para que no tenga razón alguna de sentirse agraviado; tiene que hacer todo lo que sea necesario para que se reanude la armonía en la relación. El acto de la reconciliación consiste en eliminar la razón por la que existe discordia; el resultado de la reconciliación es la reanudación de la armonía, el entendimiento y la paz en la relación.

Por tanto, es sumamente importante reconocer que lo que el adorador toma en cuenta en el acto de la reconciliación es el agravio que el hermano siente; es la actitud mental de la persona con la que se reconcilia que debe considerar, y no ninguna enemistad que sienta él mismo. Y si empleamos la palabra «enemistad», es la enemistad de parte del hermano agraviado la que queda en primer plano del pensamiento y de la consideración. En otras palabras, es la «contrariedad» mantenida por el hermano ofendido la que considera la reconciliación; la reconciliación lleva a cabo la eliminación de esta «contrariedad».

Entonces, este pasaje nos ofrece una lección sumamente instructiva respecto al significado de «ser reconciliado»; nos muestra que esta expresión, al menos en este caso, enfoca el pensamiento y la atención no en la enemistad de la persona de la que se dice que es reconciliada, sino sobre el alejamiento en la mente de la persona con quien se hace la reconciliación. Y si el sentido que tiene este pasaje es el que aparece en relación a nuestra reconciliación con Dios por medio de la muerte de Cristo, entonces lo que aparece en primer plano cuando se dice que somos reconciliados con Dios es el alejamiento de Dios respecto a nosotros, la santa enemistad de parte de Dios por la cual estamos alejados de él. El acto de la reconciliación sería, entonces, quitar las razones por las que Dios se alejó de nosotros; el resultado de la reconciliación sería establecer una relación armónica y pacífica debido a que se han eliminado las razones por las que Dios se alejó de nosotros. A estas alturas no podemos afirmar que éste sea el sentido preciso de la palabra «reconciliación» con referencia a nuestra reconciliación con Dios. Tendremos que deducir nuestra doctrina de la reconciliación de los pasajes que tratan de manera específica con este tema. Pero Mateo 5:23, 24 nos muestra que el Nuevo

Testamento usa la palabra «reconciliar» en un sentido muy distinto del que a primeras nos sugiere nuestro término castellano. Por consiguiente, cuando el Nuevo Testamento habla de que somos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, o de que Dios nos reconcilia consigo mismo, no debemos presuponer que el concepto debe presentarse en términos de la eliminación de nuestra enemistad contra Dios. Mateo 5:23, 24 sugiere una dirección de pensamiento muy distinta, por no decir otra cosa.

Otro caso del uso de la palabra «reconciliar» que evidencia la misma línea de pensamiento se encuentra en 1 Corintios 7:11. Con referencia a la mujer separada de su marido, dice Pablo: «que no se vuelva a casar; de lo contrario, que se reconcilie con su esposo». En este caso, sea cual fuere el grado en el que la enemistad subjetiva de parte de la mujer pueda haber tenido parte en la causa de la separación contemplada, es evidente que el mandamiento «que se reconcilie con su esposo» no puede consistir en que deje su enemistad u hostilidad subjetiva. Esto no cumpliría el propósito de la exhortación. Más bien, lo que contempla la reconciliación es terminar con la separación y reanudar las relaciones matrimoniales idóneas y armoniosas. La reconciliación vista como un acto, consiste en terminar con la separación, y vista como un resultado, consiste en reanudar las relaciones matrimoniales pacíficas.

Una vez más en Romanos 11:15 tenemos un ejemplo importante de la «reconciliación». «Pues si el haberlos rechazado dio como resultado la reconciliación entre Dios y el mundo, ¿no será su restitución una vuelta a la vida?» Es evidente que la reconciliación es contrastada con la exclusión, y que la exclusión es contrastada con la admisión. La admisión no es otra cosa que la recepción de Israel otra vez al favor divino y a la bendición del evangelio. La exclusión es el rechazamiento de Israel del favor divino y de la gracia del evangelio. La reconciliación de los gentiles, que es en base de la exclusión de Israel, es, a modo semejante, la recepción de los gentiles al favor divino. Por lo tanto, la reconciliación de los gentiles no puede ser presentada en términos de quitar la enemistad de parte de los gentiles, sino en términos del cambio en la economía de la gracia de Dios cuando llegó a su fin el alejamiento de los gentiles y fueron hechos conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios (*cf.* Ef. 2:11-22). Por mucho que se tenga en cuenta el cambio de enemistad a fe y amor en los corazones de los gentiles como resultado del cambio en la economía de la gracia y el juicio de Dios, gracia para los gentiles y juicio sobre Israel, debemos considerar la «reconciliación del mundo» como un cambio en la *relación* que Dios sostiene con el

mundo gentil, cambio del alejamiento al favor y a la bendición del evangelio. Es la relación de Dios con los gentiles lo que sale a relucir en el uso de la palabra «reconciliación».

Cuando pasamos a considerar los pasajes que tratan de forma directa con la obra de la reconciliación lograda por Cristo, hay que tener en cuenta que la reconciliación en estos otros casos no se refiere a la eliminación de la enemistad subjetiva de la persona de la que se dice que ha sido reconciliada, sino el alejamiento de parte de la persona a la que se dice que somos reconciliados. Veremos cómo se aplica este concepto a la reconciliación lograda por Cristo. La reconciliación tiene que ver con el alejamiento de Dios respecto a nosotros y por causa del pecado; al quitar el pecado, la reconciliación elimina la razón de este alejamiento, y se obtiene la paz con Dios. Los dos pasajes que consideraremos son Romanos 5:8-11 y 2 Corintios 5:18-21.

Romanos 5:8-11

Desde un inicio, la manera en que se presenta aquí el tema de la reconciliación nos señala la dirección en la que descubriremos el significado de la reconciliación. «Pero Dios demuestra su amor por nosotros en esto: en que cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros» (v. 8). La muerte de Cristo, como aquello que logró la reconciliación, es expuesta como la suprema manifestación del amor de Dios hacia los seres humanos. Lo que resalta es el amor de Dios tal como se manifiesta en una acción tan bien definida como la muerte de Cristo. Por lo tanto, nuestra atención es atraída no a la dimensión subjetiva de la actitud que el ser humano tiene hacia Dios, sino a la actitud divina tal como fue demostrada en un acontecimiento histórico. Interpretar la reconciliación en términos de lo que ocurre en nuestra tendencia subjetiva interferiría con esta orientación. Pero hay también razones más directas que corroboran el pensar así.

Pablo nos dice de manera clara que Dios nos reconcilió por medio de la muerte de su Hijo. El tiempo verbal indica que es un hecho consumado, que fue logrado de una vez para siempre cuando Cristo murió. Podemos ver cuán imposible es interpretar la reconciliación como la eliminación por parte de Dios de nuestra enemistad o como el abandono de la enemistad por parte nuestra. Es cierto que Dios hizo algo de una vez por todas para asegurar que nuestra enemistad fuese quitada y que fuésemos inducidos a echar a un lado nuestra enemistad. Pero aquello que Dios hizo de una vez por todas no *consiste en* la eliminación o remoción de nuestra enemistad. Además, el argumento *a fortiori* que emplea Pablo en este pasaje nos daría una construcción no

congruente si debiésemos contemplar la reconciliación como la eliminación por parte de Dios de nuestra enemistad, o el abandono de la misma por nuestra parte. El argumento habría de presentarse de alguna manera similar a lo que sigue: «Porque si, cuando éramos enemigos de Dios, fuimos reconciliados con él mediante la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, habiendo sido reconciliados, seremos salvados por su vida!» (*cf.* v. 10). La incongruencia es evidente, y sólo puede remediarse dando al término «reconciliar» un sentido muy diferente.

Las palabras «reconciliados con él [Dios] mediante la muerte de su Hijo» (v. 10) son paralelas con las palabras «ahora que hemos sido justificados por su sangre» (v. 9). Este paralelismo se presupone en la secuencia del argumento. Pero la justificación es siempre un concepto legal y no se refiere a ningún cambio subjetivo en la disposición del ser humano. Por cuanto eso es así, la expresión paralela a la misma, esto es, «reconciliados con él [Dios]», debe recibir un sentido judicial similar, y sólo puede significar aquello que sucedió en la esfera objetiva de la acción y del juicio divinos.

La reconciliación es algo que se recibe: «ya hemos recibido la reconciliación» (v. 11). Por decir poco, es de lo más irrazonable intentar ajustar o acomodar este concepto a la idea de la eliminación o del abandono de nuestra enemistad. Este concepto se nos presenta como algo que nos ha sido dado como un don gratuito. Naturalmente, es cierto que es por la obra de la gracia de Dios en nosotros que somos capacitados para volvernos de la enemistad contra Dios a la fe, el arrepentimiento y el amor. Pero en el lenguaje de la Escritura esta obra posterior de la gracia no se describe en términos como los empleados aquí. Podemos detectar lo inapropiado de esta traducción si intentamos parafrasear con este concepto en mente: «ya hemos recibido la eliminación de nuestra enemistad», o «ya hemos abandonado nuestra enemistad». Por otra parte, si consideramos la reconciliación como la libre gracia de Dios en la eliminación del alejamiento con respecto a Dios y la acogida a su favor, entonces todo ello se vuelve coherente y lleno de significado. Lo que hemos recibido es la rehabilitación al favor de Dios. Cuán coherente es con los términos del pasaje y con el regocijo del apóstol decir: «Nos regocijamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, pues gracias a él ya no sufrimos alejamiento de Dios, sino que hemos sido recibidos a su favor y paz».

Pablo dice que fuimos reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo cuando éramos todavía enemigos (v. 10). Es totalmente factible contemplar la palabra «enemigos» como expresando aquí, no nuestra enemistad contra Dios, sino como refiriéndose al alejamiento de Dios al que

habíamos quedado sujetos. Esta misma palabra es empleada en sentido pasivo en Romanos 11:28. Si se adopta este sentido, la antítesis instituida entre la enemistad y la reconciliación es exactamente la misma que hay entre alejamiento y recepción al favor divino. Esto corroboraría el argumento anterior en cuanto al significado de la reconciliación. Pero aunque la palabra «enemigos» se comprenda en el sentido activo de nuestra hostilidad hacia Dios, se habría de mantener el mismo significado para reconciliación. ¿Cómo podría ninguna otra interpretación coordinar con el argumento del apóstol? Difícilmente se podría decir: «Porque si, cuando éramos enemigos activos de Dios, nuestra enemistad fue eliminada por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, habiendo sido eliminada nuestra enemistad, seremos salvados por su vida!»

2 Corintios 5:18-21

Servirá para confirmar lo que hemos encontrado en Romanos 5:8-11 para establecer los rasgos destacados de la enseñanza de este pasaje.

La reconciliación es descrita como una obra de Dios. Comienza con Dios y es llevada a cabo por él. «Todo esto proviene de Dios, quien por medio de Cristo nos reconcilió consigo mismo» (v. 18). «En Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo» (v. 19). Este énfasis en el monergismo divino nos indica que la reconciliación es una obra que, como tal, no incluye en su alcance ninguna acción humana. Como logro, no enrola la actividad de los seres humanos ni depende de ella.

La reconciliación es una obra consumada. Los tiempos verbales en los versículos 18, 19, 21 no dejan lugar a duda. No es una obra que esté siendo llevada a cabo de continuo por Dios; es algo consumado en el pasado. Dios no sólo es el único agente, sino que es el agente de una acción ya perfeccionada.

En este pasaje se nos expone en qué consiste la reconciliación. «Al que no cometió pecado alguno, por nosotros Dios lo trató como pecador, para que en él recibiéramos la justicia de Dios» (v. 21). Esto nos indica claramente la vicaria acción de Cristo de llevar el pecado como aquello que logró la reconciliación. Este carácter legal de la reconciliación también está expuesto en el versículo 19, donde «no tomándole en cuenta sus pecados» se relaciona con la reconciliación del mundo como explicación de qué es la reconciliación, o como la consecuencia que tiene como resultado. En cualquiera de ambos casos la reconciliación tiene su afinidad con la no imputación de pecados más que con cualquier cooperación subjetiva.

Esta obra consumada de reconciliación es el mensaje encomendado a los mensajeros del evangelio (v. 19). Constituye el contenido del mensaje. Pero el mensaje es aquello que es declarado como un hecho. Se debe recordar que la conversión no es el evangelio. Es la demanda del mensaje del evangelio y la respuesta apropiada al mismo. Cualquier transformación que tenga lugar en nosotros mismos es el efecto en nosotros de aquello que se proclama que ha sido cumplido por Dios. El cambio en nuestros corazones y mentes presupone la reconciliación.

La exhortación «les rogamos que se reconcilien con Dios» (v. 20) debería ser interpretada en términos de lo que hemos descubierto que es el concepto maestro en la reconciliación. Significa: no permanezcan más alejados de Dios, sino más bien disfruten del favor y la paz establecida por la obra reconciliadora de Cristo. Aprovechen la gracia de Dios y gocen esta paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo.

Así, la reconciliación de la que habla la Escritura como cumplida por la muerte de Cristo contempla la relación de Dios para con nosotros. Presupone una relación de alejamiento y lleva a cabo una relación de favor y de paz. Esta nueva relación queda constituida mediante la eliminación de la causa del alejamiento. Esta causa es el pecado y la culpa. La eliminación es llevada a cabo en la obra vicaria de Cristo, cuando él fue hecho pecado por nosotros para que nosotros llegásemos a ser justicia de Dios en él. Cristo tomó sobre sí mismo el pecado y la culpa, la condenación y la maldición de aquellos en favor de los que murió. Éste es el epítome de la gracia y del amor divinos. Es la propia provisión de Dios y es el cumplimiento de la misma. Dios mismo en su propio Hijo ha eliminado la causa de la ofensa y así recibimos la reconciliación. Es el mensaje de esta obra divina, perfeccionada y completa, que se nos dirige en el evangelio, y la demanda de la fe está cristalizada en el ruego que se pronuncia en nombre de Cristo y como de parte de Dios: «les rogamos que se reconcilien con Dios». Crean que el mensaje es factual y entren en el gozo y la bendición de lo que Dios ha obrado. Reciban la reconciliación.

Redención[9]

La idea de redención no debe ser reducida al concepto general de liberación. La terminología de la redención es una terminología de compra y, más específicamente, de rescate. Y rescate es lograr una liberación mediante

9. *Cf.* B. B. Warfield: *op. cit.*, pp. 327-398; T. J. Crawford: *op. cit.*, pp. 60ss.

el pago de un precio. La evidencia que establece este concepto de redención es muy abundante, e indudablemente debe mantenerse que la redención lograda por Cristo ha de ser interpretada en tales términos. La palabra de nuestro mismo Señor (Mt. 20:28; Mr. 10:45) debería poner fuera de toda duda tres hechos: 1) que la obra que vino a cumplir al mundo es una obra de rescate, 2) que la dádiva de su vida fue el precio del rescate, y 3) que su rescate fue de naturaleza sustitutiva.

La redención presupone alguna clase de esclavitud o de cautiverio, y, por ello, la redención implica aquello de lo que nos libera el rescate. Así como el sacrificio se dirige a la necesidad suscitada por nuestra culpa, la propiciación a la necesidad que surge de la ira de Dios, y la reconciliación a la necesidad que brota de nuestro alejamiento de Dios, de esta forma la redención se dirige a la esclavitud a la que nos ha consignado nuestro pecado. Esta esclavitud es, naturalmente, multiforme. Consiguientemente, la redención como compra o rescate recibe una gran variedad de referencias y aplicaciones. La redención se aplica a cada aspecto de nuestra esclavitud, y nos abre las puertas a una libertad que no es nada menos que la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

Naturalmente, no hemos de apremiar de manera indebida la terminología de compra o redención. Como T. J. Crawford nos recuerda, no debemos intentar «delinear la obra de Cristo como una conformidad exacta con todo lo que se hace en actos humanos de redención».[10] Nuestras presentaciones se volverían de esta manera artificiales y fantasiosas. Pero la realidad de que «nuestra salvación es conseguida por *un proceso de conmutación* análogo al pago de un rescate» (*ibid.*, p. 63) aparece claramente en el mensaje del Nuevo Testamento. ¿En qué aspectos contempla, entonces, la Escritura la redención obrada por Cristo? Los más evidentes de ellos se pueden incluir bajo las dos siguientes divisiones:

La ley

Cuando la Escritura relaciona la redención con la ley de Dios, los términos que emplea deben ser observados de manera cuidadosa. No dice que seamos redimidos de la ley. Esto no sería una descripción precisa, y la Escritura se abstiene de tal expresión. No somos redimidos de la obligación de amar al Señor nuestro Dios con todo nuestro corazón, nuestro ser y nuestra mente y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. La ley queda resumida en estos dos

10. *Op. cit.*, p. 62.

mandamientos (Mt. 22:40) y el amor es el cumplimiento de la ley (Ro. 13:10). La suposición de que seamos liberados de la ley en el sentido de esta obligación introduciría una contradicción en el designio de la obra de Cristo. Sería una contradicción a la misma naturaleza de Dios pensar que nadie pueda ser exonerado de la necesidad de amar a Dios con todo el corazón y de obedecer sus mandamientos. Cuando la Escritura relaciona la redención con la ley de Dios, emplea términos más específicos.

1. *La maldición de la ley.* «Cristo nos rescató de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros» (Gá. 3:13). La maldición de la ley es su sanción penal. Esto es de manera esencial la ira o maldición de Dios, el desagrado que se encuentra sobre cada infracción de las demandas de la ley. «Maldito sea quien no practique fielmente todo lo que está escrito en el libro de la ley» (Gá. 3:10). Sin liberación de esta maldición no podría haber salvación. Es de esta maldición que ha rescatado Cristo a su pueblo, y el precio del rescate consiste en que él mismo fue hecho maldición. Se identificó hasta tal punto con la maldición que yacía sobre su pueblo, que la contrajo totalmente, con toda su intensidad no mitigada. Esta maldición la cargó sobre sí mismo, agotándola. Éste fue el precio pagado por esta redención, y la libertad lograda para los beneficiarios consiste en que no hay más maldición.

2. *La ley ceremonial.* «Pero cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, a fin de que fuéramos adoptados como hijos» (Gá. 4:4, 5). Lo que está aquí a la vista es la redención de la servidumbre tutelar bajo la economía mosaica.[11]El pueblo de Dios bajo el Antiguo Testamento eran hijos de Dios por la adopción divina de la gracia. Pero eran como hijos en minoría de edad, bajo tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre (*cf.* Gá. 4:2). Y el ministro de esta disciplina tutelar, pedagógica, fue la economía mosaica (*cf.* Gá. 3:23, 24). Pablo contrasta este período de tutela bajo la ley mosaica con la plena libertad otorgada a todos los creyentes, judíos o gentiles, bajo el evangelio. Esta plena libertad y privilegio, la llama la adopción de hijos (Gá. 4:5). Cristo vino a fin de lograr esta adopción. La consideración particularmente pertinente a la cuestión del precio pagado para esta redención es el hecho de que Cristo fue engendrado bajo la ley. Él nació bajo la ley

11. *Cf.* Juan Calvino: *ad loc.*

de Moisés; estuvo sujeto a sus condiciones y cumplió sus estipulaciones. En él, la ley de Moisés cumplió su propósito, y su significado recibió en él su validez y manifestación permanentes. Por consiguiente, él nos redimió de una servidumbre relativa y provisional, servidumbre de la cual la economía mosaica era su instrumento.

Esta redención tiene importancia no sólo para los judíos, sino también para los gentiles. En la economía del evangelio no se les demanda ni a los gentiles que pasen por la disciplina tutelar a la que estuvo sujeta Israel. «Pero ahora que ha llegado la fe, ya no estamos sujetos al guía. Todos ustedes son hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús» (Gá. 3:25, 26). Esta extraordinaria gracia, que todos, sin distinciones ni discriminaciones, sean hijos de Dios por la fe de Cristo Jesús, es el resultado de una redención lograda de la realidad de que Cristo fue hecho bajo la ley de Moisés y cumplió sus estipulaciones y propósito.

3. *La ley de las obras*. Cristo nos ha redimido de la necesidad de guardar la ley *como la condición de nuestra justificación y aceptación por parte de Dios*. Sin esta redención no podría haber ni justificación ni salvación. Es la obediencia del mismo Cristo la que ha logrado nuestra liberación. Porque es por su obediencia que muchos serán constituidos justos (Ro. 5:19). En otras palabras, es la obediencia activa y pasiva de Cristo la que constituye el precio de esta redención, una obediencia activa y pasiva porque él fue hecho bajo ley, cumplió todas las demandas de la justicia y satisfizo todas las sanciones de la justicia.

El pecado

Que Cristo redimió a su pueblo del pecado, se deduce de lo que se ha dicho acerca de la ley. La fuerza del pecado es la ley, y donde no hay ley no hay transgresión (1 Co. 15:56; Ro. 4:15). Pero la Escritura también presenta la redención en relación directa con el pecado.

Es en esta relación que se indica claramente a la sangre de Cristo como el medio por el que se logra esta redención. La redención del pecado abarca las varias perspectivas desde las que se puede contemplar el pecado. Es la redención del pecado en todos sus aspectos y consecuencias. Esto es particularmente evidente en pasajes como Hebreos 9:12 y Apocalipsis 5:9. El carácter inclusivo de la redención en cuanto a cómo afecta al pecado y a sus males concomitantes se exhibe, quizá de la manera más clara, por el hecho de que la consumación escatológica de todo el proceso de la redención es designada

como la redención (*cf.* Lc. 21:28; Ro. 8:23; Ef. 1:14; 4:30; y posiblemente 1 Co. 1:30). El hecho de que se emplee el concepto de redención para designar la total y definitiva liberación de todo mal y el cumplimiento del objetivo hacia el que se mueve todo el proceso de la gracia redentora, manifiesta de manera muy clara cuán ligado está con la redención obrada por Cristo el logro de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Y también manifiesta que la redención es constitutiva del concepto mismo de la gloria consumada para el pueblo de Dios. No es de extrañar, entonces, que la profecía del Antiguo Testamento hable en estos términos (*cf.* Os. 13:14) y que el cántico de los glorificados sea el cántico de la redención (*cf.* Ap. 1:5, 6; 5:9).

No obstante, en este debate pensamos en la redención como una obra cumplida por parte de Cristo. Cuando se contempla la redención en este sentido más limitado, hay dos aspectos del pecado que quedan claramente destacados como aquellos sobre los que tiene efecto el logro redentor de Cristo. Son la *culpa* y el *poder* del pecado. Y los dos efectos que brotan de este logro redentor son, respectivamente: 1) la justificación y el perdón del pecado; y 2) la liberación de la contaminación y del poder del pecado. La redención, en cuanto a su influencia sobre la culpa y en su producción de justificación y remisión, es algo que se considera en pasajes como Romanos 3:24; Efesios 1:7; Colosenses 1:14; Hebreos 9:15. Y la redención, en cuanto a su influencia sobre el poder esclavizante y contaminante del pecado, es algo que se considera en Tito 2:14; 1 Pedro 1:18, aunque no se puede excluir todo sentido legal en estos dos últimos pasajes.

En relación con la redención de la culpa del pecado, se presenta de manera clara la sangre de Cristo como rescate sustitutivo y como el precio del rescate para nuestra liberación. Las declaraciones de nuestro Señor acerca de la redención (Mt. 20:28; Mr. 10:45) muestran sin duda alguna que él interpretaba el propósito de su venida al mundo en términos de rescate sustitutivo y que este rescate no era nada menos que el acto de dar su vida. Y, en el uso del Nuevo Testamento, el acto de dar su vida es lo mismo que el derramamiento de su sangre. Por tanto, para el Señor, la redención consistía en un derramamiento de sangre sustitutivo, un derramamiento de sangre en lugar y en favor de muchos, con el fin de adquirir mediante ello a los muchos en favor de los cuales él dio su vida en rescate. Es este mismo concepto el que se reproduce en la enseñanza apostólica. Aunque la terminología no es de manera precisa la misma que la de la redención, no podemos perder de vista el sentido de redención de la declaración de Pablo en su encargo a los ancianos de Éfeso cuando se refiere a «la iglesia de Dios, que él adquirió con

su propia sangre» (Hch. 20:28). En otros pasajes se expresa abiertamente el pensamiento que da Pablo aquí en términos de la terminología de redención o de rescate cuando dice de Cristo Jesús que «se entregó por nosotros para rescatarnos de toda maldad y purificar para sí un pueblo elegido, dedicado a hacer el bien» (Tit. 2:14). U otra vez, cuando dice Pablo que en el Amado «tenemos la redención mediante su sangre, el perdón de nuestros pecados» (Ef. 1:7; *cf*. Col. 1:14), queda claro que concibe el perdón de pecados como la bendición obtenida por una redención lograda con sangre. Y aunque Hebreos 9:15 sea de difícil exégesis, queda, sin embargo, claro que la muerte de Cristo es el medio de la redención con referencia a los pecados cometidos bajo el antiguo pacto: la muerte de Cristo es eficaz como *redención* con referencia al pecado.

No podemos separar artificialmente la redención como rescate que libera de la culpa del pecado, de las otras categorías en las que se debe interpretar la obra de Cristo. Estas categorías son tan sólo aspectos desde los que se debe contemplar la obra de Cristo consumada de una vez para siempre, y por ello se puede decir que se entrelazan unas con otras. Este hecho, en cuanto se aplica a la redención, aparece, por ejemplo, en Romanos 3:24-26: «pero por su gracia son justificados gratuitamente», dice Pablo, «mediante la redención que Cristo Jesús efectuó. Dios lo ofreció como un sacrificio de expiación que se recibe por la fe en su sangre, para así demostrar su justicia. De este modo Dios es justo, y a la vez, el que justifica a los que tienen fe en Jesús». Aquí no sólo se nos presenta la redención y la propiciación, sino que hay una combinación de conceptos que tienen que ver con la intención y el efecto de la obra de Cristo, y esto muestra cuán estrechamente relacionados están estos diversos conceptos. Este pasaje ejemplifica y confirma lo que establecen otras consideraciones, es decir, que la redención que libera de la culpa del pecado debe ser presentada en términos jurídicos de manera análoga a aquellos que se deben aplicar a la expiación, a la propiciación y a la reconciliación.

La redención que libera del *poder* del pecado puede ser designada como el aspecto triunfal de la redención. En su obra consumada, Cristo realizó de una vez para siempre algo respecto al poder del pecado, y es en virtud de esta victoria obtenida, que quebrantó el poder del pecado en todos aquellos que se han unido a él. Es en relación a esto que debemos apreciar un aspecto de la enseñanza del Nuevo Testamento que es frecuentemente olvidado. Es que no sólo se considera a Cristo como habiendo muerto por el creyente, sino que el creyente es presentado como habiendo muerto en Cristo y como resucitado con él a una nueva vida. Este es el resultado de la unión con Cristo. Porque por

medio de esta unión, no sólo Cristo es unido a aquellos que le han sido dados, sino que ellos se unen a él. Por ello, no sólo Cristo murió por ellos, sino que ellos murieron en él y resucitaron con él (*cf*. Ro. 6:1-10; 2 Co. 5:14, 15; Ef. 2:1-7; Col. 3:1-4; 1 P. 4:1, 2).

Es este hecho de haber muerto con Cristo en la eficacia de su muerte y de haber resucitado con él en el poder de su resurrección, que asegura para todo el pueblo de Dios la liberación del dominio del pecado. Da la base para la exhortación: «De la misma manera, también ustedes considérense muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Ro. 6:11), y da fuerza a la certidumbre apodíctica: «Así el pecado no tendrá dominio sobre ustedes» (Ro. 6:14). Es este hecho de haber muerto y resucitado con Cristo, contemplado como una implicación de la muerte y resurrección de Cristo cumplida una vez por todas, lo que provee la base del proceso de santificación. Y se apela constantemente al mismo como el apremio e incentivo para la santificación en la práctica del creyente.

Es también aquí que podemos reflexionar de manera apropiada acerca de la relación de la redención con Satanás. Y se debe contemplar en relación con el aspecto triunfal de la misma. Los primeros padres de la iglesia cristiana dieron un lugar destacado a esta fase de la redención y la presentaron en términos de un rescate pagado al diablo. Esta presentación devino fantasiosa y absurda. Su falsedad fue eficazmente expuesta por Anselmo en su clásica obra *Cur Deus Homo*. Sin embargo, en reacción contra esta formulación fantasiosa, corremos el riesgo de dejar de lado la gran verdad que aquellos padres intentaban expresar. Aquella verdad es la relación que tiene la obra redentora de Cristo sobre el poder y la actividad de Satanás y sobre las fuerzas espirituales malignas en las regiones celestiales (*cf*. Ef. 6:12). Desde luego, es significativo en relación con esto que la primera promesa de la gracia redentora, el primer rayo de luz redentora que cayó sobre nuestros caídos primeros padres, fue en términos de la destrucción del tentador. Y este mismo énfasis está incrustado en el Nuevo Testamento. Según nuestro Señor iba aproximándose al Calvario y tal como la petición de los griegos le había vuelto a recordar acerca de la significación universal de la obra que estaba para llevar a cabo, fue entonces que aprovechó la ocasión para referirse al triunfo sobre el supremo enemigo, y dijo: «El juicio de este mundo ha llegado ya, y el príncipe de este mundo va a ser expulsado» (Jn. 12:31). Y, para el apóstol Pablo, la gloria que irradiaba desde la cruz de Cristo era una gloria irradiada por el hecho de que, «Desarmó a los poderes y a las potestades, y por medio de Cristo los humilló en público al exhibirlos en su desfile triunfal» (Col. 2:15). Aunque

demasiadas veces dejamos de tener en cuenta la tétrica realidad de la muerte y nos sentimos tranquilos en presencia de la misma, no debido a la fe sino debido a una endurecida insensibilidad, no era así en el fervor de la fe del Nuevo Testamento. Fue con profundo significado que el escritor de la epístola a los Hebreos escribió que Jesús participó de carne y de sangre «para anular, mediante la muerte, al que tiene el dominio de la muerte —es decir, al diablo—, y librar a todos los que por temor a la muerte estaban sometidos a esclavitud durante toda la vida» (Heb. 2:14, 15). Fue sólo este triunfo el que liberó a los creyentes de la esclavitud del temor y que inspiró la confianza y la compostura de la fe. Pero este triunfo tenía relevancia para ellos porque la conciencia de ellos estaba condicionada por el conocimiento interior del papel y de la actividad de Satanás, y la confianza y la compostura se afianzaron en su ser porque sabían que el triunfo de Cristo anulaba al siniestro agente que tenía el poder de la muerte.

Así, vemos que la redención del pecado no puede ser concebida ni formulada de manera adecuada excepto cuando abarque la victoria que Cristo logró de una vez para siempre sobre aquel que es el dios de este mundo, el príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora obra en los hijos de desobediencia. Debemos contemplar el pecado y el mal en sus mayores proporciones como un reino que abarca la sutileza, la destreza, la ingenuidad, el poder y la incansable actividad de Satanás y de sus legiones o autoridades, potestades que dominan este mundo de tinieblas, fuerzas espirituales malignas en las regiones celestes (véase Ef. 6:12). Y es imposible hablar en términos de redención del poder del pecado excepto cuando se incluye en el campo de este logro redentor la destrucción del poder de las tinieblas. Así es que podemos gozar de una comprensión más inteligente de lo que encontró Cristo cuando dijo: «Pero ya ha llegado la hora de ustedes, cuando reinan las tinieblas» (Lc. 22:53) y de lo que obró el Señor de la gloria cuando expulsó al príncipe fuera de este mundo (Jn. 12:31).

CAPÍTULO 3

La perfección de la expiación

En la polémica protestante, este rasgo de la obra de la expiación de Cristo ha sido orientada contra el principio católico de que la obra de satisfacción cumplida por Cristo no libera a los fieles de hacer satisfacción por los pecados que hayan cometido. Según la teología católica, todos los pecados pasados, tanto por lo que respecta a su castigo eterno como temporal, son borrados en el bautismo, como también el castigo eterno de los pecados futuros de los fieles. Pero, por lo que respecta al castigo temporal de los pecados posteriores al bautismo, los fieles deben hacer satisfacción bien en esta vida, bien en el purgatorio. En oposición a todo concepto de satisfacción humana, los protestantes mantienen con razón que la satisfacción de Cristo es la única satisfacción por el pecado, y que es tan perfecta y definitiva que no deja ninguna responsabilidad penal para ningún pecado del creyente. Es cierto que en esta vida los cristianos son disciplinados por sus pecados, y que tal disciplina corrige y santifica —«produce una cosecha de justicia y paz para quienes han sido entrenados por ella» (Heb. 12:11). Y esta disciplina es penosa. Pero identificar la disciplina con la satisfacción por el pecado incide no sólo sobre la perfección de la obra de Cristo, sino también sobre la naturaleza de la satisfacción. «Por lo tanto, ya no hay ninguna condenación para los que están unidos a Cristo Jesús» (Ro. 8:1). No debe haber mitigación alguna de la polémica protestante contra esta perversión del evangelio de Cristo. Si permitimos por un solo momento que el concepto de justificación

humana se inmiscuya en nuestra presentación de la justificación o de la santificación, habremos, entonces, contaminado el río cuyas corrientes alegran la ciudad de Dios. Y la más grave perversión que involucra es que le roba al Redentor la gloria de su logro hecho de una vez para siempre. Él hizo la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, y se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas (*cf.* Heb. 1:3). Pero esta situación en la que nos encontramos con referencia al debate sobre el tema de la expiación nos exige que tengamos en cuenta otras formas en que ha sido perjudicada la doctrina de la perfección, y es necesario que incluyamos bajo este enabezamiento otros rasgos de la obra consumada de Cristo.

La objetividad histórica

En la expiación se cumplió algo de una vez para siempre, sin participación ni contribución de nuestra parte. Se perfeccionó una obra que antedata a cualquiera y a todo reconocimiento o respuesta de parte de aquellos que son sus beneficiarios. Cualquier limitación de este hecho en interés de lo que se supone que sea una interpretación más ética o en el interés de interpretar la expiación en términos de los efectos éticos que se calcula que haya de producir en nosotros, equivale a la destrucción de la verdad de la expiación. La expiación es objetiva para nosotros, fue llevada a cabo independientemente de nosotros, y los efectos subjetivos que surgen de ella presuponen su cumplimiento. Los efectos subjetivos ejercidos en nuestro entendimiento y voluntad sólo pueden seguir en tanto que reconozcamos por la fe el significado del hecho objetivo.

Existe otra implicación de su objetividad histórica que es preciso destacar. Es el carácter estrictamente histórico de aquello que fue llevado a cabo. La expiación no es suprahistórica ni es contemporánea. Es, desde luego, cierto que la persona que obró la expiación por el pecado trasciende la historia en lo que a su deidad y filiación eterna se refieren. Como Dios e Hijo, él es eterno y trasciende a todas las condiciones y circunstancias del tiempo. Él es, junto con el Padre y el Espíritu, el Dios de la historia. También es verdad que, como Hijo encarnado y exaltado a la diestra de Dios es contemporáneo en un sentido muy cierto. Él vive siempre, y como el viviente que estuvo muerto pero que vive de nuevo, él es la encarnación siempre presente y siempre activa de la eficacia, virtud y poder que brotan de la expiación. Pero la expiación fue llevada a cabo en la naturaleza humana y en un tiempo determinado del pasado y en un calendario de acontecimientos cumplido. ¿Acaso podría algo indicar más claramente la verdad y el significado de esto que la palabra del

apóstol: «Pero cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, a fin de que fuéramos adoptados como hijos»? (Gá. 4:4, 5). Ya sea que interpretemos «cuando se cumplió el plazo» como la plena medida del tiempo designado por Dios, el período que debía transcurrir antes de que Dios enviase a su Hijo, o como aquel lapso que da conclusión al tiempo y que da al tiempo su pleno complemento, hemos de reconocer el significado del tiempo para aquella misión, que se registra y queda señalado por la encarnación del Hijo de Dios. La encarnación tuvo lugar en un punto específico marcado por el cumplimiento del plazo. No ocurrió antes, y aunque el estado encarnado es permanente, la encarnación no *sucedió* otra vez. La historia, con sus designaciones fijas y sus períodos bien definidos, tiene significación en el drama del logro divino. El condicionamiento histórico y la situación histórica de los acontecimientos en el tiempo no pueden borrarse ni tampoco se puede subestimar su significación. Y lo que es cierto del acontecimiento de la encarnación es cierto también de la redención llevada a cabo. Ambos están situados históricamente y ninguno de los dos es suprahistórico ni contemporáneo.

La finalidad

En las polémicas históricas este rasgo de la expiación ha sido apremiado en contra de la doctrina católica romana del sacrificio de la misa. Esta polémica en contra de la doctrina romana es tan necesaria en nuestros días como lo fue en el período de la Reforma. La expiación es una obra consumada, nunca repetida e irrepetible. Sin embargo, en nuestro contexto moderno es necesario insistir en este punto no sólo en oposición a Roma, sino también en oposición a un punto de vista dominante dentro de círculos protestantes. Este punto de vista consiste en que el divino acto de llevar el pecado no puede ser confinado al acontecimiento histórico del sacrificio de Jesús, sino que debe ser considerado como eterno, que la obra de la expiación, encarnada en la pasión de Jesucristo, es eterna en los cielos en la misma vida de Dios, «una obra eterna de expiación, supratemporal como lo es la vida de Dios... y prosiguiendo mientras sigan cometiéndose pecados y haya pecadores que reconciliar».[1]

---

1. D. M. Baillie: *op. cit.*, p. 194, n. 1.

Desde luego, es muy necesario reconocer la continua actividad sumosacerdotal de Cristo en el cielo. Es necesario recordar que él incorpora eternamente en sí mismo la eficacia que se acumuló de su sacrificio en la tierra, y que es en virtud de aquella eficacia que él ejerce este ministerio celestial como Sumo Sacerdote de nuestra profesión. Es sobre esta base que él intercede en favor de su pueblo. Y es en razón de la simpatía derivada de sus tentaciones terrenales que puede compadecerse de nuestras debilidades. Esto significa sencillamente que se debe apreciar plenamente la unidad del oficio y de la actividad sacerdotal de Cristo. Pero el hecho de que no debamos perturbar la unidad de sus funciones sacerdotales no significa que tengamos libertad para confundir las distintas acciones y fases de su oficio sacerdotal. Debemos distinguir entre la ofrenda del sacrificio y la subsiguiente actividad del sumo sacerdote. Lo que el Nuevo Testamento destaca es la histórica singularidad del sacrificio que expió la culpa y que reconcilió con Dios (*cf.* Heb. 1:3; 9:12, 25-28). Dejar de valorar lo definitivo de esta singularidad es concebir erróneamente qué es realmente la expiación. En la presentación bíblica no puede concebirse la expiación aparte de las condiciones bajo la que es llevada a cabo. Hay dos condiciones al menos que son indispensables, la humillación y la obediencia, y éstas condicionándose mutuamente. Choca con todo el tenor de la Escritura pasar la expiación a aquella dimensión en la que nos sería imposible creer que existen estas condiciones.

Además, si pensamos en la fórmula «expiación eterna en el corazón de Dios», debemos hacer otra vez distinciones. Es cierto que la expiación brotó del amor eterno en el corazón de Dios y que fue la provisión de este amor eterno. Pero concebir la expiación como eterna es confundir lo eterno y lo temporal. Lo que el testimonio de la Escritura muestra de manera inequívoca es el verdadero significado para Dios de aquel logro en el tiempo. Es a esto a lo que atribuye la expiación, y ello de manera clara y decisiva. Nuestra definición de expiación debe derivarse de la que habla la Escritura. Y la expiación de la que habla la Escritura es la obediencia vicaria, la expiación, propiciación, reconciliación y redención llevadas a cabo por el Señor de la gloria cuando, de una vez para siempre, obró la purificación de nuestros pecados y se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas.

La singularidad

Horace Bushnell nos ha dado lo que quizá sea la más elocuente exposición y defensa de la idea de que el sacrificio de Cristo es, sencillamente, la suprema ilustración y vindicación del principio de abnegación que opera en el pecho

de cada ser amante y santo al verse confrontado aquel ser con el pecado y el mal. Bushnell afirma que «el amor es un principio esencialmente vicario por su propia naturaleza, identificando al sujeto con otros, a fin de sufrir las adversidades y dolores de ellos, y tomando sobre sí mismo la carga de los males de ellos».[2] «Hay un Getsemaní oculto en todo amor» (*ibid.*, p. 47). Después añade que «sustentando esta postura acerca del sacrificio vicario, debemos encontrarlo como propio de la naturaleza esencial de toda virtud santa. También nos es preciso, naturalmente, ir más adelante y mostrar cómo pertenece a todos los demás seres buenos, tan verdaderamente como al mismo Cristo en la carne —como el Padre eterno antes de Cristo, y el Espíritu Santo viniendo después de él, y los ángeles buenos tanto antes como después, todos ellos han llevado las cargas, se han debatido en los dolores de sus sentimientos vicarios por los hombres; y luego, por fin, cómo el cristianismo viene como resultado, al engendrar en nosotros este mismo amor vicario que reina en todas las mentes glorificadas y buenas del reino celestial; reuniéndonos en pos de Cristo nuestro Amo, por cuanto han aprendido a llevar su cruz, y a estar con él en su pasión» (*ibid.*, p. 53).

Distinguir la verdad del error y desentrañar las falacias en estas citas nos llevaría mucho más allá de nuestros límites. Es cierto que el sacrificio de Cristo es la suprema revelación del amor de Dios. Es cierto que la vida, padecimientos y muerte de Cristo nos dan el supremo ejemplo de virtud. Es cierto que las aflicciones de la iglesia cumplen lo que queda de las aflicciones de Cristo y que por medio de estas aflicciones de los creyentes cumple su propósito la obra expiatoria de Cristo.

Pero es cosa muy diferente pretender que tengamos parte en aquello que constituye el sacrificio vicario de Cristo. Es indefendible y perverso poner sobre los términos «vicario» y «sacrificio» una connotación diluida que reduzca el «sacrificio vicario» de Cristo a una categoría que le arrebate su carácter único y distintivo que la Escritura le aplica. Desde luego, Cristo nos ha dejado un ejemplo para que sigamos sus huellas. Pero nunca se propone que esta emulación de nuestra parte deba extenderse a la obra de la expiación, propiciación, reconciliación y redención que él cumplió. Sólo tenemos que definir la expiación en términos escriturarios para reconocer que sólo Cristo la llevó a cabo.

---

2. *The Vicarious Sacrifice* (New York, 1891), p. 42.

Y no sólo esto. ¿Qué justificación tenemos para inferir, o en base a qué razonamiento podemos inferir, que aquello que es constitutivo o que se ejemplifica en el sacrificio vicario de Cristo pueda ser aplicable a todo amor santo al contemplar el pecado y maldad? Es sólo mediante una fatal confusión de categorías que puede llegar a hacerse plausible tal inferencia. Lo que la Escritura presenta es que el Hijo de Dios encarnado, y sólo él, excluyendo al Padre y al Espíritu en el reino de lo divino, y excluyendo a los ángeles y a los seres humanos en el orden de lo creado, se dio a sí mismo en sacrificio para redimirnos para Dios con su sangre.

Desde cualquier ángulo que contemplemos su sacrificio encontramos que su singularidad es tan inviolable como la singularidad de su persona, de su misión y de su oficio. ¿Quién es Dios-hombre sino él solo? ¿Quién es el gran sumo sacerdote para ofrecer tal sacrificio, sino sólo él? ¿Quién derramó aquella sangre de la expiación, sino sólo él? ¿Quién entró una vez por todas en el santuario, habiendo obtenido eterna redención, sino sólo él?

Bien podríamos citar las palabras de Hugh Martin que han sido tomadas de su maestra polémica contra el dicho de F. W. Robertson de que «el sacrificio vicario es la ley del ser».

Dice Martin: «¡Un anuncio que parece un oráculo! Es innecesario decir que lo confrontamos con una negación directa. El sacrificio vicario no sólo no es la ley del ser, sino que no es una *ley* en absoluto. Es una *transacción* divina única, solitaria, sin parangón —que nunca será repetida, nunca será igualada, nunca será aproximada. Fue el espléndido e inesperado recurso de la sabiduría divina, que en su revelación inundó la mente de los ángeles con el conocimiento de Dios. Fue el libre consejo del buen propósito de la voluntad de Dios. Fue la soberana decisión de su gracia y amor. Se nos arrebata el amor soberano de Dios con el concepto de que el sacrificio vicario es la "ley del ser"».[3]

La eficacia intrínseca

En las polémicas de la teología histórica este aspecto de la expiación ha sido apremiado contra la doctrina remonstrante de que Cristo hizo algo que Dios acepta en gracia en lugar de la plena satisfacción de la justicia. La declaración de la Confesión de Fe de Westminster está admirablemente redactada en contraste y contradicción a la postura remonstrante: «El Señor Jesús, mediante

---

3. *op. cit.*, pp. 241ss.

Su perfecta obediencia y sacrificio de Sí mismo, que Él, por medio del Espíritu eterno, ofreció una vez a Dios, ha dado plena satisfacción a la justicia de Su Padre; y adquirido no sólo la reconciliación sino una herencia eterna en el reino del cielo, para todos aquellos que el Padre le ha dado» (VIII, v).

Es necesario concebir y formular correctamente la relación de la gracia de Dios con la obra expiatoria de Cristo. Fue por la gracia de Dios que Cristo fue dado en nuestro favor. Fue por su propia gracia que él se dio a sí mismo. Sería totalmente falso concebir la obra de Cristo como un acto de obligar al Padre a ser amante y lleno de gracia. «Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor por nosotros, nos dio vida con Cristo, aun cuando estábamos muertos en pecados ¡Por gracia ustedes han sido salvados!» (Ef. 2:4, 5; *cf.* 1 Jn. 4:9). La expiación es la provisión del amor y gracia del Padre. Pero hay igual necesidad de recordar que la obra llevada a cabo por Cristo fue por sí misma intrínsecamente adecuada para dar satisfacción a todas las exigencias creadas por nuestro pecado y a todas las demandas de la santidad y justicia de Dios. Cristo satisfizo toda la deuda del pecado. Él llevó nuestros pecados y los purificó. No dio un pago nominal que Dios acepta en lugar de la totalidad. Nuestras deudas no han sido canceladas, sino liquidadas. Cristo obtuvo redención y por tanto la aseguró. Él afrontó en sí mismo y absorbió la plena carga de la condenación y juicio divinos contra el pecado. Él obró la justicia que es la base apropiada de la completa justificación y el derecho a la vida eterna.

La gracia, así, reina por medio de la *justicia* para vida eterna por medio de Jesucristo, nuestro Señor (*cf.* Ro. 5:19, 21). Él expió la culpa y «con un solo sacrificio ha hecho perfectos para siempre a los que está santificando» (Heb. 10:14). «y consumada su perfección, llegó a ser autor de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb. 5:9). En resumidas cuentas, Jesús cumplió todas las exigencias que brotaban del pecado y *obtuvo* todos los beneficios que conducen a, y que son consumados en, la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

CAPÍTULO 4

El alcance de la expiación

La cuestión del alcance de la expiación se reduce simplemente a la pregunta: ¿por quién hizo Cristo la expiación? Una forma más sencilla sería: ¿por quién murió Cristo? Podría parecer que la Biblia da una respuesta inequívoca en el sentido de que Cristo murió por toda la humanidad. Porque leemos: «Todos andábamos perdidos, como ovejas; cada uno seguía su propio camino, pero el SEÑOR hizo recaer sobre él la iniquidad de todos nosotros» (Is. 53:6). Sería fácil argumentar que el significado de «todos» en la última cláusula es tan extensa como la de los que se han descarriado y que han tomado su propio camino. Si es así, la conclusión sería que el Señor cargó sobre su Hijo la iniquidad de todos los seres humanos, y que fue hecho ofrenda por los pecados de todos. Otra vez leemos: «Sin embargo, vemos a Jesús, que fue hecho un poco inferior a los ángeles, coronado de gloria y honra por haber padecido la muerte. Así, por la gracia de Dios, la muerte que él sufrió resulta en beneficio de todos» (Heb. 2:9). Se podría decir que Juan resuelve la cuestión sin dejar dudas cuando dice: «Él es el sacrificio por el perdón de nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1 Jn. 2:2).

Sin embargo, no debemos pensar que la cita de unos cuantos textos como los anteriores y otros que se pudiesen aducir decide esta cuestión. Desde el principio hasta el final la Biblia emplea expresiones universales pero que no se pueden interpretar como significando todos los seres humanos distributiva

e inclusivamente. Palabras como «el mundo» y «todos» y expresiones como «cada uno» y «todos los hombres» no siempre significan en la Escritura cada miembro de la raza humana. Por ejemplo, cuando Pablo dice, con referencia a la incredulidad de Israel: «Pero si su transgresión ha enriquecido al mundo... ¡cuánto mayor será la riqueza que su plena restauración producirá!» (Ro. 11:12), ¿hemos de suponer que quería decir que la caída de Israel trajo riqueza de la que se refiere aquí a cada persona que ha habido, que hay y que habrá en el mundo? Una interpretación así carecería de sentido. La palabra «mundo» tendría, entonces, que incluir a Israel, el cual es contrastado con el mundo. Además, no es cierto que cada miembro de la raza humana fue enriquecido debido a la caída de Israel. Cuando Pablo empleó aquí la palabra «mundo», se refería al mundo gentil en contraste a Israel. El contexto establece esto en forma muy clara. Entonces, tenemos un ejemplo de la palabra «mundo» que se usa en un sentido limitado y que no significa todos los seres humanos distributivamente. Una vez más, cuando Pablo dice: «Por tanto, así como una sola transgresión causó la condenación de todos, también un solo acto de justicia produjo la justificación que da vida a todos» (Ro. 5:18), ¿hemos de suponer que la justificación vino a toda la raza humana, a todos los seres humanos distributiva e inclusivamente?

Esto no puede ser lo que Pablo quiere decir. Él está tratando acerca de la justificación real, de la justificación que es en Cristo y para vida eterna (*cf.* vv. 1, 16, 17, 21). Y no podemos creer que tal justificación haya pasado a cada miembro de la raza humana, excepto si creemos que en última instancia todos los seres humanos se salvarán, algo que es contrario a las enseñanzas de Pablo en otros lugares y a la enseñanza de la Escritura en general. Por consiguiente, aunque Pablo emplea la expresión «todos» en la primera parte del versículo en un sentido universal, sin embargo debe estar empleando la misma expresión en la segunda parte del versículo en un sentido mucho más restringido, esto es, refiriéndose a todos los que serán realmente justificados. Por tomar otro ejemplo, cuando Pablo dice que «todo me está permitido» (1 Co. 6:12; 10:23), no significa con ello que está permitido hacer todo lo concebible. No se le permitía transgredir los mandamientos de Dios. Este «todo» del que habla está definido y limitado por el contexto. Se podrían citar numerosos ejemplos adicionales para mostrar que expresiones de esta clase, aunque universales en su forma, tienen frecuentemente una referencia limitada y no significan que se incluye a cada persona de la raza humana.

No es suficiente, pues, con citar unos cuantos textos de la Biblia en los que aparezcan términos como «mundo» y «todo» en relación con la muerte de

Cristo, y saltar de inmediato a la conclusión de que la cuestión está resuelta en favor de la expiación universal.

Podemos mostrar fácilmente la falacia de este procedimiento en relación con un texto como Hebreos 2:9. ¿Qué es lo que determina el significado del «todos» en el versículo en cuestión? Indudablemente, el contexto. ¿De quién está hablando el escritor en el contexto? Está hablando de los muchos hijos que han de ser llevados a la gloria (v. 10), de los santificados que junto con el santificador tienen un mismo origen (v. 11), de aquellos que son llamados hermanos de Cristo (v. 12), y de los hijos que Dios le ha dado (v. 13). Es esto lo que nos provee el alcance y la referencia del «todos» por los que Cristo gustó la muerte. Cristo gustó la muerte por cada hijo que debía ser llevado a la gloria y por todos los hijos que Dios le ha dado. Pero no hay ni la más mínima justificación en este texto para extender la referencia de la muerte vicaria de Cristo más allá de aquellos que son claramente designados en el contexto. Este texto muestra cuán plausible puede ser una cita tomada muy a la ligera y, sin embargo, cuán infundado es este argumento en favor de la doctrina de la expiación universal.

Continuando con el análisis de esta doctrina, es necesario aclarar cuál cuestión no es la correcta. La cuestión no es si los seres humanos son objeto de muchos beneficios aparte de la justificación y de la salvación a causa de la muerte de Cristo. Los incrédulos y réprobos en este mundo gozan de numerosos beneficios que se derivan del hecho de que Cristo murió y resucitó. El dominio mediador de Cristo es universal. Cristo es cabeza sobre todas las cosas y ha recibido toda autoridad en el cielo y en la tierra. Es dentro de este dominio mediador que se dispensan todas las bendiciones que los seres humanos gozan. Pero este dominio lo ejerce Cristo sobre la base y como recompensa de la obra consumada de la redención. «Y al manifestarse como hombre, se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz! Por eso Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre» (Fil. 2:8, 9). Por lo tanto, por cuanto todos los beneficios y bendiciones se encuentran dentro del reino del dominio de Cristo, y por cuanto este dominio descansa sobre su obra consumada de expiación, los innumerables beneficios de que gozan sin distinción todos los seres humanos están relacionados con la muerte de Cristo, y se puede decir que se derivan de ella de una u otra manera. Si así se derivan de la muerte de Cristo, es porque así debían de derivarse. Por ello, es apropiado decir que el goce de ciertos beneficios, incluso por parte de los no escogidos y réprobos, encaja dentro del designio de la muerte de Cristo. La negación de la expiación universal no

implica la negación de dicha relación que los beneficios de que gozan todos los seres humanos pueda tener con la muerte y obra consumada de Cristo. La verdadera cuestión es muy diferente.

La cuestión es ésta: ¿en favor de quiénes se ofreció Cristo en sacrificio? ¿En favor de quiénes propició la ira de Dios? ¿A quién reconcilió con Dios en el cuerpo de su carne por medio de la muerte? ¿A quién redimió de la maldición de la ley, de la culpa y del poder del pecado, del poder seductor y de la esclavitud de Satanás? ¿En lugar de quién y en favor de quién fue obediente hasta la muerte, y muerte de cruz? Éstas son, precisamente, las cuestiones que deben plantearse y afrontarse con franqueza si el tema del alcance de la expiación se debe poner en su perspectiva adecuada. La cuestión no es la relación de la muerte de Cristo con las numerosas bendiciones en que pueden participar en esta vida aquellos que finalmente perecen, por importante que sea esta cuestión en sí misma y en su lugar apropiado. La cuestión es precisamente la referencia de la muerte de Cristo cuando esta muerte es contemplada como muerte vicaria, es decir, como obediencia vicaria, como sacrificio sustitutivo y expiación, como propiciación, reconciliación y redención efectivas. En resumidas palabras, es la connotación estricta y apropiada de la expresión «murió por» que se ha de mantener en mente. Cuando Pablo dice que Cristo «murió por nosotros» (1 Ts. 5:10), o que «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co. 15:3), no tiene en mente alguna bendición que pueda resultar de la muerte de Cristo, pero de la que uno se pueda ver privado a su debido tiempo y que pueda por tanto perderse. Está pensando en la maravillosa verdad de que Cristo le amó y se entregó por él (Gá. 2:20), que Cristo murió en su lugar y en su puesto, y que por ello tenemos redención por medio de la sangre de Cristo.

Si nos concentramos en el pensamiento de la redención, podremos, quizá, darnos mejor cuenta de la imposibilidad de universalizar la expiación. ¿Qué significa redención? No significa la cualidad de redimible, que seamos situados en una posición redimible. Significa que Cristo adquirió y procuró la redención. Ésta es la nota triunfante del Nuevo Testamento siempre que toca la cuerda de la redención. Cristo nos redimió para Dios con su sangre (Ap. 5:9). Él obtuvo eterna redención (Heb. 9:12). Él «se entregó por nosotros para rescatarnos de toda maldad y purificar para sí un pueblo elegido, dedicado a hacer el bien» (Tit. 2:14). Se disminuye el concepto de redención como logro eficaz de liberación mediante precio y por poder cuando se lo presenta como algo menos que el eficaz cumplimiento que asegura la salvación de aquellos que son su objeto. Cristo no vino para poner a los seres humanos en una situación redimible sino para redimir un pueblo para sí. Tenemos el mismo

resultado cuando analizamos de manera apropiada el significado de expiación, propiciación y reconciliación. Él vino para expiar pecados: «Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (Heb. 1:3). Cristo no vino para hacer reconciliable a Dios. Él nos reconcilió para Dios por medio de su propia sangre.

La naturaleza misma de la misión de Cristo y su cumplimiento tienen que ver con esta cuestión. ¿Vino Cristo para hacer posible la salvación de todos los seres humanos, para eliminar obstáculos que se ubicaban en el camino de la salvación y simplemente realizar la salvación, o vino para salvar a su pueblo? ¿Vino para ubicar a todos los seres humanos en un estado salvable, o vino para asegurar la salvación de todos los que están ordenados para vida eterna? ¿Vino para hacer redimibles a todos, o vino para redimir de manera efectiva e infalible?

La doctrina de la expiación ha de ser revisada de manera radical si, como expiación, se aplica igualmente a los que en última instancia perecen como a los que son herederos de la vida eterna. En este caso habríamos de diluir las magnas categorías en cuyos términos la Escritura define la expiación y privarlas de su mayor significado y gloria. Y esto no podemos hacerlo. La eficacia salvadora de la expiación, propiciación, reconciliación y redención está profundamente arraigada en estos conceptos y no osamos eliminar esta eficacia. Haremos bien en examinar las palabras de nuestro mismo Señor: «Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad sino la del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite en el día final» (Jn. 6:38, 39). La seguridad es algo inherente en el cumplimiento redentor de Cristo. Y esto quiere decir que, por lo que respecta a las personas consideradas, el designio, el cumplimiento y la realización final tienen el mismo alcance.

Expiación limitada

Esta doctrina ha recibido el nombre de expiación limitada. Puede que sea o no una designación justa. Pero no es el término empleado lo importante, es lo que denota. Es muy fácil mostrar prejuicios contra una doctrina asignándole un epíteto vergonzoso y mal entendido. Ya sea que la expresión «expiación limitada» es o no adecuada, debemos considerar la realidad de que a no ser que creamos en la restauración final de todos los seres humanos, no podremos tener una expiación ilimitada. Si universalizamos el alcance limitamos la eficacia. Si algunos de aquellos por quienes fue hecha la expiación y obrada la redención perecen eternamente, entonces la expiación no es en sí misma

eficaz. Es esta alternativa la que tienen que afrontar los proponentes de la expiación universal. Ellos tienen una expiación «limitada», y limitada con respecto a aquello que incide en su carácter esencial. Nosotros no podemos aceptar esto en lo absoluto. La doctrina de «expiación limitada» que mantenemos es la doctrina que limita la expiación a aquellos que son herederos de la vida eterna, a los escogidos. Esta limitación asegura su eficacia y conserva su carácter esencial como redención eficiente y eficaz.

Con frecuencia se objeta que esta doctrina es inconsecuente con el pleno y libre ofrecimiento de Cristo en el evangelio. Esto es un grave malentendido y una falsa representación. La verdad en realidad es que es sólo sobre la base de esta doctrina que podemos tener un pleno y libre ofrecimiento de Cristo a los perdidos. ¿Qué es lo que se les ofrece a los seres humanos en el evangelio? No es la posibilidad de la salvación, no es sencillamente una oportunidad de salvación. Lo que se ofrece es la *salvación*. Para ser más específicos, es Cristo mismo en toda la gloria de su persona y en toda la perfección de su obra consumada lo que se ofrece. Y es ofrecido como aquel que hizo la expiación por el pecado y que obró la redención. Pero él no podría ser ofrecido en esa calidad ni carácter si no hubiese asegurado la salvación y consumado la redención. No podría ser ofrecido como Salvador y como aquel que encarna en sí mismo la plena y libre salvación si tan sólo hubiese hecho posible la salvación de todos los seres humanos o sencillamente hubiese hecho provisión para la salvación de todos. Es la misma doctrina de que Cristo logró y aseguró la redención la que reviste a la libre oferta del evangelio de su riqueza y poder. Es sólo esta doctrina la que permite una presentación de Cristo que es digna de la gloria de su logro y de su persona. Debido a que Cristo logró y aseguró la redención es que se constituye en un Salvador todo suficiente y apropiado. Es como tal que es ofrecido, y la fe que demanda este ofrecimiento es la fe de la entrega de uno mismo a él como aquel que es la eterna encarnación de la eficacia que procede de la obediencia consumada y de la redención conseguida.

Sin embargo, es apropiado que el que examina haga esta pregunta: ¿No hay también evidencias más directas provistas por la Escritura para mostrar el alcance concreto o limitado de la expiación? Desde luego, hay muchos argumentos bíblicos. Nos contentaremos con exponer dos de ellos, no porque sólo haya dos, sino porque constituyen ejemplos de la evidencia que la Escritura misma provee para mostrar la necesidad de esta doctrina.

Romanos 8:31-39

No hay duda alguna de que en este pasaje se hace dos veces referencia explícita a la muerte de Cristo: «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (v. 32) y «Cristo Jesús es el que murió, e incluso resucitó» (v. 34). De ahí que cualquier indicación dada en este pasaje acerca del alcance sería pertinente a la cuestión del alcance de la expiación.

En el versículo 31, Pablo hace esta pregunta: «¿Qué diremos frente a esto? Si Dios está de nuestra parte, ¿quién puede estar en contra nuestra?» Nos vemos obligados a hacer esta pregunta: ¿De quiénes está Pablo hablando? En otras palabras, ¿cuál es el significado de las expresiones «de nuestra parte» y «en contra nuestra»? La respuesta es que el significado no puede ser otro que el provisto por el contexto precedente, esto es, aquellos que son mencionados en los versículos 28-30. Sería imposible universalizar el significado del versículo 31 si queremos pensar bíblicamente, y sería exegéticamente monstruoso romper la continuidad del pensamiento de Pablo y extender la referencia del versículo 31 más allá del alcance de los mencionados en el versículo 30. Esto significa, por tanto, que el significado que se tiene a la vista con las palabras «de nuestra parte» y «en contra nuestra» en el versículo 31 es limitada, y limitada en términos del versículo 30.

Cuando pasamos al versículo 32 encontramos que Pablo emplea la similar expresión «por todos nosotros»: «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó *por todos nosotros*» (v. 32). Aquí se está refiriendo de forma expresa a todos aquellos en favor de quien el Padre entregó al Hijo. Y la cuestión es: ¿cuál es el alcance de la expresión «por todos nosotros»? Sería absurdo insistir en que la presencia de la palabra «todos» tiene el efecto de universalizar el alcance. El «todos» no es más amplio que el «nosotros». Pablo está diciendo que la acción del Padre que está a la vista tuvo lugar en favor de «todos nosotros» y la cuestión es sencillamente cuál es el alcance del «nosotros». La única respuesta adecuada a esta pregunta es que el «nosotros» que aparece en el versículo 32 es el mismo que el «de nuestra parte» del versículo 31. Sería violentar las normas más elementales de la interpretación suponer que en el versículo 32 Pablo amplia el alcance de aquellos a los que se está dirigiendo y que incluye a muchos más que los incluidos en su declaración del versículo 31. De hecho, Pablo está prosiguiendo su declaración y diciendo que no sólo es Dios por nosotros, sino que también nos dará libremente todas las cosas. Y la garantía de esto reside en el hecho de que el Padre dio a su Hijo en nuestro favor. Para que no haya ninguna duda acerca del significado limitado de las palabras «por todos nosotros» en el versículo 32, es bueno

recordar que la entrega del Hijo es correlativa con el libre otorgamiento de todos los buenos dones. No podemos extender el alcance del sacrificio del Hijo más allá del alcance de los otros dones libres; todo aquel en cuyo favor el Padre entregó, el Hijo viene a ser el beneficiario de todos los otros dones de la gracia. Para abreviar, los contemplados en el sacrificio de Cristo son también los partícipes de los otros dones de la gracia salvadora: «¿cómo no habrá de darnos generosamente, junto con él, todas las cosas?»

Pasando al versículo 33, se hace evidente sin duda alguna el alcance limitado. Porque Pablo dice: «¿Quién acusará a los que Dios ha escogido? Dios es el que justifica. ¿Quién condenará?» El pensamiento se mueve de manera estricta dentro del ámbito definido por la elección y la justificación, y la referencia a la elección y a la justificación conecta con los versículos 28-30, donde se muestra que la predestinación y la justificación poseen la misma extensión.

En el versículo 34, Pablo se refiere nuevamente a la muerte de Cristo. Se refiere a ello de dos formas y de una manera muy importante para lo que ahora nos atañe. Su apelación a la muerte de Cristo coordina con el hecho de que es Dios quien justifica. Y lo hace con el propósito de vindicar a los escogidos de Dios contra cualquier acusación que pudiera ser presentada contra ellos, y para apoyar este reto, «¿quién acusará a los que Dios ha escogido?» Es a los elegidos y a los justificados a los que tiene en mente Pablo aquí, en su apelación a la muerte de Cristo, y no hay razón para salir del significado provisto por la elección y la justificación cuando tratamos de descubrir el alcance de la muerte sacrificial de Cristo. La segunda forma en la que es importante aquí su referencia a la muerte de Cristo es que apela a la muerte de Cristo en el contexto de su desenlace en la resurrección, la ubicación a la derecha de Dios y la intercesión en favor nuestro. Otra vez emplea Pablo esta expresión «por nosotros», y la usa ahora en relación con la intercesión: «e intercede por nosotros». Dos observaciones tienen que ver directamente con la cuestión que estamos tratando. Primero, la expresión «por nosotros» en este caso debe recibir el significado restringido que ya hemos encontrado en el versículo 31. Es imposible universalizarla no sólo debido al alcance limitado de todo el contexto, sino también debido a la misma naturaleza de la intercesión como valedera y eficaz. Segundo, debido a la manera en que se coordinan en este pasaje la muerte, resurrección e intercesión de Cristo, sería totalmente injustificado dar a la muerte de Cristo una referencia más inclusiva que la que se da a su intercesión. Cuando Pablo dice aquí que «Cristo Jesús es el que murió», naturalmente significa que «Cristo murió por nosotros», como

en el versículo 32 dice que el Padre «lo entregó por todos nosotros». No podemos dar un alcance más amplio al «por nosotros» implicado en la cláusula «Cristo Jesús es el que murió» que el que podemos darle al «por nosotros» expresado explícitamente en la cláusula «e intercede por nosotros». Por ello, vemos que se nos conduce a suposiciones imposibles si tratamos de universalizar el significado de aquellos que son mencionados en estos pasajes.

Finalmente, tenemos la más convincente de todas las consideraciones. «¿Quién nos apartará del amor de Cristo?... Pues estoy convencido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo por venir, ni los poderes, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación, podrá apartarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ro. 8:35-39). Pablo está afirmando aquí de la manera más enfática, en una de las conclusiones más retóricas de sus epístolas, la seguridad de aquellos de quienes ha estado hablando. La garantía de esta seguridad es el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. Y el amor de Dios aquí mencionado es indudablemente el amor de Dios hacia aquellos que son incluidos en él. Ahora bien, la deducción inevitable es que este amor del que es imposible ser separado y que garantiza la gloria de aquellos que han sido incorporados a él es el mismo amor al que se debe hacer alusión anteriormente en el pasaje cuando Pablo dice: «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no habrá de darnos generosamente, junto con él, todas las cosas?» (v. 32). Es ciertamente el mismo amor, llamado en el versículo 39 el «amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús», el que motivó al Padre a entregar a su propio Hijo. Esto significa que el amor implicado en el versículo 32, el amor de entregar al Hijo, no puede recibir una referencia más amplia que el amor que, según los versículos 35-39, asegura la eterna seguridad de los que son objeto de este amor. Si no todos los seres humanos gozan de esta seguridad, ¿cómo puede aquello que es la fuente de esta seguridad y la garantía de su posesión abrazar a los que no gozan de tal seguridad? Así, vemos que la seguridad a la que se refiere Pablo aquí es una seguridad limitada a aquellos que son objeto del amor que fue manifestado en el madero maldito del Calvario, y que por ello el amor exhibido en el mismo Calvario es un amor discriminante y no un amor indiscriminadamente universal. Es un amor que garantiza la seguridad eterna de los que son su objeto, y el mismo Calvario es aquello que asegura para ellos la justificación por medio de la cual reina la vida eterna. Y esto significa sencillamente que la expiación que se cumplió en el Calvario no es por sí misma universal.

Muertos en Cristo

El segundo argumento bíblico que podemos aducir en apoyo a la doctrina de la expiación definitiva es el que surge del hecho de que aquellos por los que Cristo murió también han muerto en Cristo. En el Nuevo Testamento, la manera más común de expresar la relación de los creyentes con la muerte de Cristo es decir que Cristo murió por ellos. Pero también existe otro componente en la enseñanza en el sentido de que ellos murieron en Cristo (*cf*. Ro. 6:3-11; 2 Co. 5:14, 15; Ef. 2:4-7; Col. 3:3). No pueden abrigarse dudas acerca de la proposición de que todos aquellos por los cuales Cristo murió también murieron en Cristo. Porque Pablo dice de manera clara: «porque estamos convencidos de que uno murió por todos, y por consiguiente todos murieron» (2 Co. 5:14) —hay una ecuación denotativa.

El rasgo significativo de esta enseñanza del apóstol para nuestro presente interés es, no obstante, que todos los que murieron en Cristo resucitaron con él. Esto también lo afirma Pablo explícitamente. «Ahora bien, si hemos muerto con Cristo, confiamos que también viviremos con él. Pues sabemos que Cristo, por haber sido levantado de entre los muertos, ya no puede volver a morir; la muerte ya no tiene dominio sobre él» (Ro. 6:8, 9). Así como Cristo murió y resucitó, de la misma manera todos los que murieron en él resucitaron en él. Y cuando preguntamos qué es lo que se involucra en este resucitar en Cristo, Pablo no nos deja con dudas —es resucitar a una vida nueva. «Por tanto, mediante el bautismo fuimos sepultados con él en su muerte, a fin de que, así como Cristo resucitó por el poder del Padre, también nosotros llevemos una vida nueva. En efecto, si hemos estado unidos con él en su muerte, sin duda también estaremos unidos con él en su resurrección» (Ro. 6:4, 5). «El amor de Cristo nos obliga, porque estamos convencidos de que uno murió por todos, y por consiguiente todos murieron. Y él murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para el que murió por ellos y fue resucitado» (2 Co. 5:14, 15). «Pues ustedes han muerto y su vida está escondida con Cristo en Dios» (Col. 3:3).

Tenemos, entonces, la siguiente secuencia de proposiciones establecida por las explícitas declaraciones del apóstol. Todos aquellos por los cuales Cristo murió, murieron también en Cristo. Todos los que murieron en Cristo resucitaron con Cristo. Esta resurrección con Cristo es una resurrección a una vida nueva a semejanza de la resurrección de Cristo. Morir con Cristo es, por tanto, morir al pecado y resucitar con él a la vida de nueva obediencia, para vivir no para nosotros mismos, sino para aquel que murió por nosotros y

resucitó. Es inevitable la inferencia de que aquellos por los que Cristo murió son aquellos y sólo aquellos que mueren al pecado y viven a la justicia.

Ahora bien, queda claro el hecho de que no todos mueren al pecado y viven una vida nueva. Por ello, no podemos decir que todos los seres humanos, distributivamente, murieron con Cristo. Tampoco podemos decir que Cristo muriera por todos los seres humanos, por la sencilla razón de que todos aquellos por los que murió Cristo también murieron en Cristo. Si no podemos decir que Cristo murió por todos los seres humanos, tampoco podemos decir que la expiación es universal —es la muerte de Cristo por los seres humanos lo que constituye de manera específica la expiación. La conclusión es evidente: la muerte de Cristo en su carácter específico como expiación fue por aquellos, y solamente aquellos, que son a su debido tiempo participes de aquella vida nueva de la que la resurrección de Cristo es promesa y ejemplo. Esto nos vuelve a recordar que la muerte y la resurrección de Cristo son cosas inseparables. Aquellos por los que Cristo murió son aquellos por los cuales resucitó, y su actividad salvadora celestial es de alcance idéntico a sus logros redentores obrados de una vez y para siempre.

Al concluir nuestra discusión del alcance de la expiación, sería bueno reflexionar en uno o dos pasajes que han sido usados como prueba para demostrar el debate en favor de la expiación universal. 2 Corintios 5:14, 15 es uno de ellos. En dos ocasiones en este texto dice Pablo de Cristo: «uno murió por todos». Pero se puede mostrar que esta expresión no debe comprenderse como distributivamente universal por medio del mismo pasaje cuando se interpreta a la luz de la enseñanza de Pablo. Hemos visto ya que, según la enseñanza de Pablo, todos aquellos por los que Cristo murió, murieron también en Cristo. Él afirma la verdad aquí de una manera enfática: «uno murió por todos, y por consiguiente todos murieron». Pero en otros pasajes deja perfectamente en claro que aquellos que murieron en Cristo resucitaron con él (Ro. 6:8). Aunque esta última verdad no sea explícitamente expresada en este pasaje, queda ciertamente implicada en las palabras «Y él murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para el que murió por ellos y fue resucitado». Si fuéramos a suponer que la expresión «los que viven» es restrictiva y no tiene el mismo alcance que los «todos» por los que Cristo murió, esto nos llevaría a un conflicto con las explícitas declaraciones de Pablo en Romanos 6:5, 8 en el sentido de que los que han sido plantados en la semejanza de la muerte de Cristo también lo serán en la de su resurrección y que los que murieron con él vivirán también con él. La analogía en la enseñanza de Pablo en Romanos 6:4-8 debe aplicarse a 2 Corintios 5:14, 15.

Por ello, la mención de «los que viven» ha de tener el mismo alcance que los incluidos en la cláusula precedente, «murió por todos». Y por cuanto «los que viven» no abarcan a toda la raza humana, tampoco puede abarcar a toda la raza humana el «todos» usado en la cláusula «murió por todos». La corroboración se deriva de las palabras finales del versículo 15, «sino para el que murió por ellos y fue resucitado».

De nuevo aquí se yuxtaponen la muerte y la resurrección de Cristo y la analogía de la enseñanza de Pablo en contextos similares en el sentido de que los que son beneficiarios de la muerte de Cristo lo son también de su resurrección y, por ello, de su vida de resurrección. Así que cuando Pablo dice aquí: «murió por ellos y fue resucitado», la implicación es que aquellos por los cuales murió son aquellos por los que resucitó, y aquellos por los que resucitó son los que viven una vida nueva. Así, en términos de la enseñanza de Pablo, y de manera específica, en términos del sentido de este pasaje, no podemos interpretar el «por todos» de 2 Corintios 5:14, 15 como distributivamente universal. Bien lejos de prestar apoyo a la doctrina de la expiación universal, este texto hace lo contrario.

Quizá ningún texto de la Escritura presente un apoyo más plausible para la doctrina de la expiación universal que 1 Juan 2:2: «Él es el sacrificio por el perdón de nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo». La extensión de la propiciación a «todo el mundo» parecería no permitir otra interpretación que la que la propiciación por los pecados abarca los pecados de todo el mundo. Se debe decir que el lenguaje que Juan usa aquí concordaría perfectamente con la doctrina de la expiación universal si la Escritura demostrase en otro lugar que ésta es la doctrina bíblica. Y se debe decir también que esta expresión, *en sí misma*, no daría prueba ni apoyo alguno a una doctrina de expiación limitada. Sin embargo, la pregunta es: ¿demuestra este texto que la expiación es universal? En otras palabras, ¿estaríamos violando los cánones de la interpretación si lo interpretamos de una manera que sea compatible con la doctrina de la expiación limitada? Dado que hay tantas razones bíblicas para la doctrina de un alcance limitado de la expiación, debemos plantear esta pregunta, y cuando intentamos responder a ella podemos descubrir varias razones por las que Juan tuvo que decir «por todo el mundo» sin implicar en lo más mínimo que su intención hubiese sido enseñar lo que pretenden los proponentes de la expiación universal. Existen buenas razones por las que Juan debió decir «por todo el mundo» muy aparte de suponer que quiso referirse a la expiación universal.

Le era necesario a Juan establecer el *ámbito* de la propiciación de Jesús: No estaba limitada en cuanto a su virtud y eficacia al círculo inmediato de los discípulos que habían realmente visto, oído y tocado al Señor en los días de su peregrinación en la tierra (*cf.* 1 Jn. 1:1-3), ni al círculo de creyentes que estuvieron directamente bajo la influencia del testimonio apostólico (*cf.* 1 Jn. 1:3, 4). La propiciación que es el mismo Jesús se extiende en su virtud, eficacia e intención a todos en todas las naciones que por medio del testimonio apostólico vinieron a tener comunión con el Padre y el Hijo (*cf.* 1 Jn. 1:5-7). Cada nación, tribu, pueblo y lengua quedan en este sentido incluidos en la propiciación. Era sumamente necesario que Juan, lo mismo que los otros escritores del Nuevo Testamento y que el mismo Señor, destacasen el universalismo étnico del evangelio y, por ello, la propiciación de Jesús como el mensaje central de este evangelio. Juan tenía que decir, a fin de proclamar el universalismo de la gracia del evangelio: «y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo».

Le era necesario a Juan destacar la *exclusividad* de Jesús como la propiciación. Es esta propiciación lo único que es específico para la remisión de pecados. En el contexto, Juan estaba subrayando la gravedad del pecado y la necesidad de evitar el peligro de la autosuficiencia con respecto al mismo. Pero, en relación con ello, era imperativo recordar a los creyentes que no hay otro medio de purificación que la propiciación de Jesús —no hay otro sacrificio por el pecado. La más grande necesidad del ser humano y la más grande exhibición de gracia divina no conocen otra propiciación —es por todo el mundo.

Le era necesario a Juan recordar a sus lectores la *perpetuidad* de la propiciación de Jesús. Es esta propiciación la que se mantiene como tal a lo largo de los siglos —su eficacia nunca disminuye; nunca pierde nada de su virtud. Y no solamente es de eficacia eterna, sino que es el propiciatorio perpetuo para los pecados siempre recurrentes y constantes de los creyentes. Ellos no alegan otra propiciación por los pecados que siguen cometiendo, como tampoco apelan a otro abogado para con el Padre por las obligaciones que sus constantes pecados causan.

De ahí que el *alcance*, la *exclusividad* y la *perpetuidad* de la propiciación diesen suficiente razón a Juan para decir: «y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo». Y no es necesario suponer que Juan estaba aquí enunciando una doctrina de la propiciación que es de alcance distributivamente universal. Si no es necesario encontrar una doctrina de expiación universal, en 1 Juan 2:2, entonces este texto no establece la expiación

universal, y el significado y la intención pueden armonizarse con lo que encontramos que es la doctrina requerida por otras consideraciones bíblicas.

Vale la pena observar que en este texto Juan habla de Jesús como el sacrificio: «Él es el sacrificio por el perdón de nuestros pecados». Es sumamente probable que esta forma de declaración señala a «Jesucristo el justo» no sólo como aquel que hizo la propiciación una vez por todas mediante su sacrificio en la cruz, sino como aquel que es la encarnación permanente de la virtud propiciatoria que resulta de su cumplimiento de una vez para siempre, y también como aquel que ofrece a aquellos que confían en él un propiciatorio siempre disponible. Este triple aspecto en el que se puede contemplar la propiciación tiene el más profundo significado para la consolación del pueblo de Dios, al considerar ellos cuál es, por encima de todas, la dificultad creada por su pecado, esto es, el desagrado de Dios. Cristo es el permanente propiciatorio, de manera que pueden acercarse a él con plena seguridad de la fe, sabiendo que la propiciación que Cristo obró y el propiciatorio que él sigue siendo siempre constituyen la garantía de que serán salvados de la ira que merecen sus pecados.

Es este complejo concepto lo que nos hace difícil situar siquiera este texto en el marco de una propiciación universal. Hay aquí, como en muchos otros casos, una cierta concatenación por la que la eficacia que brota de la expiación se yuxtapone con la expiación. Y al tomar en cuenta el pensamiento del versículo precedente de que Jesucristo es nuestro intercesor ante el Padre, es necesario contemplar la intercesión que Jesús ejerce y la propiciación que él es como cosas complementarias. Se debe a que Jesús obró la propiciación y a que él es el propiciatorio permanente que él es el intercesor ante el Padre. Si damos a la propiciación un alcance mucho más allá de su intercesión, inyectamos algo que es difícilmente compatible con este complemento.

Por tanto, podemos ver claramente que aunque a veces se emplean términos universales en relación con la expiación, no se puede apelar a estos términos para establecer la doctrina de la expiación universal.

En algunos casos, como hemos visto, se puede mostrar que el universalismo inclusivo queda excluido por las consideraciones del contexto inmediato. En otros casos hay razones adecuadas para el empleo de términos universales sin la implicación de un alcance universal distributivamente. Por ello, no se puede derivar ningún apoyo concluyente en favor de la doctrina de la expiación universal en base a expresiones universalistas. La cuestión debe decidirse en base a otra evidencia. Hemos tratado de presentar esta evidencia. Es fácil

para los proponentes de la expiación universal apelar a la ligera a unos cuantos textos. Pero este método no es digno del serio estudiante de la Escritura.

Es necesario que descubramos cuál es el verdadero significado de la redención o de la expiación. Y cuando examinamos la Escritura, encontramos que la gloria de la cruz de Cristo está vinculada a la eficacia de su cumplimiento. Cristo nos redimió para Dios con su sangre, se dio a sí mismo en rescate para libramos de toda iniquidad. La expiación es una sustitución eficaz.

CAPÍTULO 5

Conclusión

Sólo hay una fuente de la que podemos derivar una concepción apropiada de la obra expiatoria de Cristo. Esta fuente es la Biblia. Sólo hay una norma por la que debemos poner a prueba nuestras interpretaciones y formulaciones. Esta norma es la Biblia.

Siempre ronda cerca de nosotros la tentación a ser infieles a este solo y único criterio. Ninguna tentación es más sutil y plausible que la tendencia a interpretar la expiación en términos de nuestra experiencia humana y hacer, por ello, de nuestra experiencia la regla. Es una tendencia que no siempre aparece sin disfraz. Pero es la misma tendencia que subyace al intento de imponer sobre la obra de Cristo una interpretación que la aproxime a la experiencia y a los logros del ser humano, al intento de acomodar nuestra interpretación y aplicación de los padecimientos de nuestro Señor y obediencia hasta la muerte a la medida, o, al menos, a la analogía de nuestra experiencia. Hay dos direcciones en las que podemos hacer esto. Podemos enaltecer el significado de nuestra experiencia y actuación a la medida de la de nuestro Señor, o rebajar la experiencia y actuación de nuestro Señor a la medida de la nuestra. La tendencia y el resultado final son los mismos. Rebajamos el significado de la obra expiatoria de Cristo y la privamos de su singular y distintiva gloria. Ésta es una maldad de lo más tenebrosa. ¿Qué experiencia humana puede reproducir lo que el Señor de la gloria, el Hijo de Dios encarnado, padeció y cumplió él solo?

Es cierto que llevamos el castigo por nuestros pecados y que podemos conocer algo de la amargura. Estamos sujetos a la ira de Dios, y el aguijón de la culpa no perdonada puede reflejar la terrible severidad del desagrado de Dios. Nuestros pecados nos han separado de Dios, y podemos darnos cuenta del gran vacío de estar sin Dios y sin esperanza en el mundo. Hay aún más que podemos conocer de la amargura del pecado y de la muerte. Los perdidos en la condenación llevarán eternamente el juicio sin alivio ni mitigación debido a sus pecados; sufrirán eternamente en la exigencia de las demandas de la justicia. Pero sólo hubo uno, y no tendrá que haber otro, que llevó todo el peso del juicio divino sobre el pecado y que lo llevó para agotarlo. Los perdidos sufrirán eternamente para satisfacer la justicia. Pero nunca podrán satisfacerla. Cristo *satisfizo* la justicia. «el SEÑOR hizo recaer sobre él la iniquidad de todos nosotros» (Is. 53:6). Fue hecho pecado y maldición. Llevó nuestras iniquidades. Llevó la condenación no aliviada ni mitigada del pecado y la consumó. Éste es el espectáculo que nos confronta en Getsemaní y en el Calvario. Ésta es la explicación de Getsemaní, con su sudor de sangre y su clamor agonizante: «Padre mío, si es posible, no me hagas beber este trago amargo» (Mt. 26:39). Y ésta es la explicación de la más misteriosa declaración que jamás ascendiera de la tierra al cielo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mr. 15:34). ¡Que Dios nos libre de decir que «¡hay un Getsemaní oculto en todo amor!» ¡Y que Dios nos libre de la osadía de hablar de getsemaníes y de nuestros calvarios!

No debemos tomar a la ligera el más solemne espectáculo de toda la historia, un espectáculo sin paralelo, único, que no se repitió y no se repetirá. Aproximar este espectáculo a la analogía de nuestra experiencia humana es exhibir un estado de mente y sentimiento insensible al vocabulario del cristianismo. Aquí somos los espectadores de una maravilla cuya alabanza y gloria la eternidad no podrá agotar. Es el Señor de la gloria, el Hijo de Dios encarnado, el Dios-hombre, bebiendo la copa que le dio el Padre eterno, la copa de ayes y de una agonía indescriptible. Casi vacilamos en decirlo. Pero debe ser dicho. Es Dios en nuestra naturaleza abandonado por Dios. El clamor desde el madero de maldición no evidencia otra cosa sino el desamparo que es la paga del pecado. Y fue un desamparo soportado vicariamente porque él llevaba nuestros pecados en su propio cuerpo en el madero. No hay analogía. Él mismo llevó nuestros pecados y del pueblo nadie había con él. No hay reproducción ni paralelo en la experiencia de los arcángeles ni de los más grandes santos. El más ligero paralelismo aplastaría a los seres humanos más santos y a los más poderosos de la hueste angélica.

¿Quién dirá que el sufrimiento vicario del juicio sin alivio ni mitigación de Dios sobre el pecado incide negativamente sobre la iniciativa y el carácter del amor eterno? Es el espectáculo de Getsemaní y del Calvario, así interpretado, lo que abre ante nosotros los pliegues de un amor indecible. El Padre no perdonó a su propio Hijo. No perdonó nada que exigiesen los dictados de la más implacable rectitud. Y éste es el trasfondo de la conformidad del Hijo que oímos cuando él dice: «Pero no se cumpla mi voluntad, sino la tuya» (Lc. 22:42). Pero ¿por qué?

Fue para que el amor eterno e invencible pudiese hallar la plena realización de su impulso y propósito en una redención por precio y por poder. El espíritu del Calvario es el amor eterno, y la base del mismo la justicia eterna. Es el mismo amor manifestado en el misterio de la agonía de Getsemaní y del madero maldito del Calvario el que reviste de eterna seguridad al pueblo de Dios. «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no habrá de darnos generosamente, junto con él, todas las cosas?» (Ro. 8:32). «¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿La tribulación, o la angustia, la persecución, el hambre, la indigencia, el peligro, o la violencia?» (Ro. 8:35). «Pues estoy convencido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo por venir, ni los poderes, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación, podrá apartarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ro. 8:38, 39). Ésta es la seguridad que logra una expiación perfecta, y es la perfección de la expiación la que lo logra.

PARTE II

La redención aplicada



CAPÍTULO 6

El orden de aplicación

La provisión que Dios ha dado en su providencia para el sustento y comodidad de seres humanos y animales no es ni escasa ni mezquina. Ha hecho que la tierra rebose de buenas cosas para dar satisfacción a las necesidades de los seres humanos y de los animales, y para satisfacer asimismo sus variados gustos y apetitos. El Salmo 104 es el cántico inspirado de alabanza y admiración. «Todos ellos esperan de ti que a su tiempo les des su alimento. (...) Abres la mano, y se colman de bienes» (vv. 27, 28). «El vino que alegra el corazón, el aceite que hace brillar el rostro, y el pan que sustenta la vida» (v. 15). Y el salmista exclama: «¡Oh SEÑOR, cuán numerosas son tus obras! ¡Todas ellas las hiciste con sabiduría! ¡Rebosa la tierra con todas tus criaturas!» (v. 24).

La provisión que Dios ha hecho para la salvación de los seres humanos es aún más multiforme. Porque esta provisión tiene a la vista lo multiforme de la necesidad del ser humano y exhibe la abundancia rebosante de la bondad, sabiduría, gracia y amor de Dios. Esta superabundancia aparece en el consejo eterno de Dios en cuanto a la salvación. Aparece en el cumplimiento histórico de la redención realizado de una vez para siempre por la obra de Cristo; y aparece en la aplicación de la redención de manera continuada y progresiva, hasta que alcanza su consumación en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

Cuando pensamos en la aplicación de la redención, no debemos pensar en ella como un acto simple e indivisible. Comprende una serie de actos y de procesos. Por mencionar algunos, tenemos el llamamiento, la regeneración, la justificación, la adopción, la santificación, la glorificación. Todos éstos son distintos, y ninguno de ellos puede ser definido en términos del otro. Cada uno tiene su propio significado, función y propósito en la acción y gracia de Dios.

Dios no es autor de confusión, y por tanto él es el autor del orden. Hay buenas y concluyentes razones para pensar que las diversas acciones de la aplicación de la redención, algunas de las cuales han sido mencionadas, tienen lugar en un cierto orden, y que este orden ha sido establecido por la disposición, sabiduría y gracia divinas. Es evidente para cada uno que sería imposible comenzar con la glorificación, porque la glorificación está en el extremo final del proceso como su culminación y consumación, y es apenas menos evidente que la regeneración ha de preceder a la santificación. Una persona tiene que volver a nacer, desde luego, antes de poder ser progresivamente santificada. La regeneración es el evento inicial de haber sido santificado, y la santificación es la continuación. Por ello, únicamente se demanda el más elemental conocimiento de estos diversos términos para ver que no podemos manipularlos y mezclarlos de la manera que mejor nos parezca. Pero podemos también contemplar unos cuantos pasajes de la Escritura para mostrar que se implica claramente un orden o disposición en los diversos pasos de la aplicación de la redención.

Si tomamos, ante todo, textos tan conocidos como Juan 3:3, 5, veremos que nuestro Señor le dijo a Nicodemo que el que no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios, y que el que no nace de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. Evidentemente, ver el reino de Dios y entrar en él pertenece a la aplicación de la redención, y nuestro Señor indica que aparte del nuevo nacimiento, la regeneración, no puede darse el ver o entrar en el reino de Dios. De ello sigue que la regeneración es anterior, y sería llanamente imposible invertir el orden y decir que una persona es regenerada al ver el reino de Dios o entrar en él. No, se entra en el reino de Dios mediante la regeneración. Como dice Jesús otra vez (Jn. 3:6), «lo que nace del Espíritu es espíritu».

Podemos también examinar un texto estrechamente relacionado con éste, 1 Juan 3:9: «Ninguno que haya nacido de Dios practica el pecado, porque la semilla de Dios permanece en él; no puede practicar el pecado, porque ha nacido de Dios». Aquí Juan está tratando, indudablemente, de la liberación

del poder reinante del pecado. Esta liberación forma parte de la aplicación de la redención. Pero el texto demuestra que la razón por la que una persona es liberada del poder reinante del pecado es que ha nacido de Dios, y la razón por que continúa con esta libertad del poder dominante y directivo del pecado es que la semilla de Dios permanece en él. Aquí tenemos claramente el orden causativo y la explicación. El nuevo nacimiento es la causa y explicación del estado de libertad del dominio del pecado, y es por tanto anterior a esta libertad. La persona regenerada no comete el pecado que lleva a la muerte (1 Jn. 5:16), y la razón de ello es que es hija de Dios y que la semilla de Dios está siempre en ella para protegerla de aquel mortífero e irreparable pecado.

Examinemos también Juan 1:12. Podemos centrar nuestra atención en dos temas con los que trata este texto, esto es, la recepción de Cristo y el otorgamiento de autoridad para venir a ser hijos de Dios. Podemos llamarlos de manera apropiada fe y adopción. El texto dice de manera clara: «Mas a cuantos lo recibieron, a los que creen en su nombre, les dio el derecho de ser hijos de Dios». El otorgamiento de esta autoridad, que podemos ahora, para nuestros efectos, identificar con la adopción, presupone la recepción de Cristo, o sea, la fe en su nombre. Esto equivale a decir que la adopción presupone fe, y por ello que la fe es anterior a la adopción. Así que deberíamos seguir el orden de fe y adopción.

Finalmente, podemos considerar un pasaje de Pablo, Efesios 1:13: «En él también ustedes, cuando oyeron el mensaje de la verdad, el evangelio que les trajo la salvación, y lo creyeron, fueron marcados con el sello que es el Espíritu Santo prometido». La marca con el sello del Espíritu Santo es lo que sigue a oír el mensaje de verdad y creer. Oír y creer son por tanto anteriores en orden, y no deben seguir a la marca del Espíritu.

Se han presentado estos pocos textos por la sencilla razón de demostrar que existe un orden que debe ser mantenido, y que no puede ser invertido sin violentar el claro sentido de estos textos. Estos textos demuestran la realidad del orden, y muestran que no se trata de una lógica necia afirmar el orden divino en la aplicación de la redención. Hay una lógica divina en este asunto, y el orden en el que insistimos debería ser ni más ni menos que el que la Escritura presenta como la disposición divina.

Estos textos, no obstante, no nos han llevado muy lejos para descubrir cuál es el orden de disposición en relación con muchas de las acciones que se comprenden en la aplicación de la redención. Han establecido unas pocas cosas, desde luego, pero sólo unas pocas. Cuando damos una enumeración más completa de los distintos pasos o aspectos —llamamiento, regeneración,

conversión, fe, arrepentimiento, justificación, adopción, santificación, perseverancia, glorificación— podemos ver que quedan varias cuestiones sin aclarar. ¿Qué es lo primero, el llamamiento o la justificación? ¿Es la fe anterior a la justificación, o al revés? ¿Viene la regeneración antes del llamamiento?

Hay un pasaje de la Escritura que arroja mucha luz sobre esta cuestión. Es Romanos 8:30: «A los que predestinó también los llamó; a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó». Aquí tenemos tres actos de la aplicación de la redención: llamamiento, justificación y glorificación. Aparecen en este orden en el texto. Y surge la pregunta: ¿Es este orden el orden dispuesto para su aplicación y realización, o acaso el orden en el texto es simplemente un orden de utilidad, de manera que Pablo podría haber adoptado indistintamente otro orden?

Se tiene que decir algo como introducción: es que incluso si el orden hubiese sido diferente, con la justificación primero y el llamamiento segundo, no quedaría por ello trastornado el principal pensamiento del pasaje. El principal pensamiento es la conjunción invariable y la secuencia de estos actos divinos y su indisoluble conexión con el propósito eterno de Dios que surge de su presciencia y predestinación. Porque aquí tenemos una cadena de eslabones inquebrantables que comienzan con la presciencia y que terminan con la glorificación.

Pero hay razones abrumadoras para pensar que el orden que sigue Pablo en el versículo 30 —llamamiento, justificación, glorificación— es el orden de secuencia según la disposición divina. Estas razones no hay que buscarlas demasiado lejos. Hay tantas indicaciones de orden en este pasaje visto como un todo, que no nos queda más que concluir que se ve de principio a fin un orden de secuencia lógica.

1. En el versículo 28 aparece la indicación de orden en la expresión «los que han sido llamados de acuerdo con su propósito». Esto significa que el propósito provee la pauta o el plan según el llamamiento que se lleva a cabo. Por ello, el propósito es anterior al llamamiento, y en este caso, naturalmente, es eternamente anterior. El propósito no es otro que aquel que se desarrolla en el versículo 29, que consiste en presciencia y predestinación. Por ello, en el versículo 28 tenemos una clara indicación de orden.

2. Lo mismo sucede en el versículo 29. No es nuestro interés ahora exponer el significado del término traducido como «conoció de antemano» ni su relación con la palabra «predestinó». Todo lo que es necesario observar ahora

es que hay una progresión de pensamiento desde la presciencia a la predestinación. De nuevo, tenemos aquí una indicación de orden que no nos permite invertir los elementos involucrados.

3. En los versículos 29 y 30 tenemos una cadena de acontecimientos que encuentran su fuente en la presciencia y su final en la glorificación. No podemos invertir estos dos. No sólo hay prioridad y posterioridad, sino una clase particular de tal orden, esto es, la presciencia como la fuente máxima y glorificación como el fin máximo.

4. Lo mismo se aplica a la presciencia y a la predestinación con referencia a los tres actos mencionados en el versículo 30. La presciencia y la predestinación son anteriores al llamamiento, a la justificación y a la glorificación, y además eternamente anteriores. Es inconcebible invertirlos.

5. Incluso dentro de los actos mencionados en el versículo 30, actos que encajan dentro de la esfera de la aplicación de la redención y que por ello son temporales en distinción a los del consejo eterno de Dios en el versículo 29, estamos también obligados a descubrir un orden de prioridad. La glorificación no puede ser anterior al llamamiento y a la justificación: tiene que ser posterior a ambas. Por ello, sea cual sea la verdad acerca del orden del llamamiento y de la justificación en su mutua relación, la glorificación tiene que ser posterior a ambas. Así que la única cuestión pendiente es si el llamamiento es anterior a la justificación, o al revés.

Debemos concluir que, ya que son tan numerosas las indicaciones de un orden dispuesto en este pasaje como un todo, el orden que Pablo sigue con referencia al llamamiento y a la justificación tiene que ser el orden deseado de disposición y progresión lógico.

Pensar de otro modo sería una violación de todas las consideraciones pertinentes. Por consiguiente, hemos de inferir que Romanos 8:30 nos provee de un amplio bosquejo del orden de la aplicación de la redención, y que este orden es: llamamiento, justificación, glorificación. También tenemos que contestar a una pregunta, que no ha sido todavía respondida, esto es, que en el orden de la aplicación de la redención el llamamiento precede a la justificación. Y podríamos no haberlo pensado así si hubiésemos recurrido a nuestros propios razonamientos lógicos.

La siguiente cuestión que podemos tratar es la relación de la fe con la justificación. Hay diferencia de opinión acerca de esta cuestión entre teólogos

ortodoxos; algunos mantienen que la justificación es anterior, y otros afirman lo contrario. Se ha de comprender que de lo que estamos tratando ahora no es en absoluto el decreto eterno de Dios de justificar. Esto, desde luego, es anterior a la fe, y si fuésemos a llamar esto «justificación eterna» (un mal empleo de los términos), entonces lo tal sería anterior a la fe, así como el propósito de Dios es siempre anterior a cada fase de la aplicación de la redención. Además, si empleamos el término justificación como prácticamente un sinónimo de la reconciliación (como puede suceder en Ro. 5:9), entonces también esta justificación es anterior a la fe, así como el cumplimiento de la redención es siempre anterior a su aplicación.

Pero no estamos ahora tratando acerca del decreto eterno de justificar ni de la base de la justificación en la obra cumplida de una vez para siempre por Cristo, sino acerca de la justificación *presente*, que encaja dentro del ámbito de la aplicación de la redención. Con referencia a esta justificación, la Escritura declara sin duda alguna que somos justificados por la fe, de fe, por medio de la fe y sobre la base de la fe (véanse Ro. 1:17; 3:22, 26, 28, 30; 5:1; Gá. 2:16; 3:24; Fil. 3:9). Desde luego, parecería imposible evitar la conclusión de que la justificación tiene lugar sobre la base del acontecimiento de la fe o por medio de la fe como instrumento. Dios justifica a los impíos que creen en Jesús, en una palabra, a los que creen. Y esto significa sencillamente que en la justificación se presupone la fe, es la condición previa a la justificación, no porque seamos justificados sobre la base de la fe o por la razón de que seamos justificados a causa de la fe, sino sólo por la razón de que la fe es el instrumento designado por Dios por medio de la cual él dispensa esta gracia.

Hay otra razón por la que deberíamos creer que la fe es anterior a la justificación. Ya hemos visto que el llamamiento es anterior a la justificación. Y la fe está conectada con el llamamiento. No constituye el llamamiento. Pero es la respuesta inevitable de nuestro corazón, mente y voluntad al llamamiento divino. En este asunto, el llamamiento y la respuesta coinciden. Por esta razón, deberíamos esperar que por cuanto el llamamiento es anterior a la justificación, asimismo lo es la fe. Esta inferencia queda confirmada por la expresa declaración de que somos justificados por la fe.

Estamos ahora en una posición de dar el siguiente bosquejo, algo aumentado, del orden en la aplicación de la redención: llamamiento, fe, justificación, glorificación.

Si pensamos en términos escriturales, no es difícil insertar otro paso: El de la regeneración. A su vez, tiene que ser anterior a la fe. Mucha controversia gira sobre esta cuestión, y no es preciso entrar en todos los aspectos de esta

controversia. Además, no será posible en este capítulo dar toda la evidencia que establece la prioridad de la regeneración. Mucha de esta evidencia se presenta más adelante. Será suficiente por ahora recordar que como pecadores estamos muertos en transgresiones y pecados. La fe es un acto de toda el alma de confianza amante y de entrega propia. Y de esto somos incapaces hasta que somos renovados por el Espíritu Santo. Fue de esto que testificó Cristo cuando dijo que nadie podía acudir a él si no lo atrae el Padre y a menos que se lo haya concedido el Padre (Jn. 6:44, 65). Y, una vez más, hemos de recordar Juan 3:3: «quien no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios». Ciertamente, ver el reino de Dios es el acto de fe, y, si es así, esta fe es imposible sin regeneración. Por ello, la regeneración tiene que ser anterior a la fe. Podemos entonces afirmar, sobre esta base, que el orden es regeneración, fe, justificación.

Esto no soluciona la cuestión en cuanto al orden de vinculación con el llamamiento y la regeneración. ¿Es la regeneración anterior al llamamiento eficaz, o al revés? Hay argumentos que se podrían presentar en favor de la prioridad de la regeneración. No estaría en juego nada importante si se adoptase este orden, es decir, el orden de regeneración, llamamiento, fe, justificación, glorificación. Sin embargo, hay una consideración de peso (que se desarrollará más adelante), esto es, que, según la enseñanza de la Escritura, es el llamamiento lo que recibe un énfasis distintivo y prominencia como aquella acción de Dios por la que los pecadores son trasladados de las tinieblas a la luz e introducidos a la comunión de Cristo. Este rasgo de la enseñanza del Nuevo Testamento crea la clara impresión de que la salvación como posesión real se inicia en un llamamiento eficaz de parte de Dios, y que este llamamiento, por cuanto es el llamamiento de Dios, lleva en su seno toda la eficacia operativa por la que es hecho efectivo. Es el llamamiento y no la regeneración lo que posee este carácter. Por ello, se puede aducir más en favor de la prioridad del llamamiento.

Así, si tenemos los siguientes elementos, y en este orden: llamamiento, regeneración, fe, justificación y glorificación, hemos establecido todo lo que es de importancia fundamental para la cuestión. Los otros pasos pueden ser fácilmente incluidos y situados en su lugar apropiado. El arrepentimiento es el hermano mellizo de la fe —no podemos pensar en el uno sin el otro, y por ello el arrepentimiento va yuxtapuesto a la fe. La conversión es sencillamente otro nombre para el arrepentimiento y la fe yuxtapuestos, y por ello quedaría incluido en el arrepentimiento y la fe. La adopción viene, evidentemente, después de la justificación —no podríamos pensar en que alguien fuese adoptado a la familia de Dios sin haber sido antes aceptado por Dios y hecho

heredero de la vida eterna. La santificación es un proceso que comienza, podríamos decir, con la regeneración, encuentra su base en la justificación, y deriva su gracia energética de la unión con Cristo que tiene lugar en el llamamiento eficaz. Al ser un proceso continuo en lugar de un acto momentáneo como el llamamiento, la regeneración, la justificación y la adopción, es apropiado que sea situado después de la adopción en el orden de la aplicación. La perseverancia es el concomitante y complemento del proceso de santificación, y podría ser situado apropiadamente tanto antes como después de la santificación.

Con todas estas consideraciones presentes, hallamos que el orden en la aplicación de la redención es llamamiento, regeneración, fe y arrepentimiento, justificación, adopción, santificación, perseverancia, glorificación. Cuando se evalúa cuidadosamente este orden, se halla que hay una lógica que evidencia y destaca el principio rector de la salvación en todos sus aspectos: la gracia de Dios en su soberanía y eficacia. La salvación es del Señor en su aplicación, así como en su concepción y ejecución.

CAPÍTULO 7

El llamamiento eficaz

En el capítulo anterior se dijo que hay muy buenas razones para creer que la aplicación de la redención comienza con el llamamiento eficaz de Dios a los pecadores que están muertos en sus transgresiones y pecados. Se admitía que se podrían presentar consideraciones en favor de poner primero la regeneración y que no se pondría nada fundamental en peligro si se hacía de esta forma. Las razones para poner el llamamiento de Dios en primer lugar se harán más evidentes después que hayamos establecido la enseñanza bíblica sobre esta cuestión del llamamiento eficaz.

Podemos hablar de manera apropiada de un llamamiento que no es en sí mismo eficaz. Éste es a menudo mencionado como el llamamiento universal del evangelio. Las propuestas de la gracia en el evangelio que se dirigen a todos los hombres sin distinción alguna son muy reales, y hemos de mantener esta doctrina con todas sus implicaciones para la gracia de Dios, por una parte, y para la responsabilidad y privilegio del hombre, por la otra. No es impropio referirse a esta propuesta universal como un llamamiento universal. Es del todo probable que sea éste el llamamiento a que se hace referencia en Mateo 22:14: «Porque muchos son los invitados, pero pocos los escogidos». Y hay diversos textos en el Antiguo Testamento a los que se podría apelar en apoyo de esta conclusión.

Pero es cosa muy notable que en el Nuevo Testamento, cuando se emplean de manera específica con referencia a la salvación, los términos para

llamamiento se apliquen casi exclusivamente, no al llamamiento universal del evangelio, sino al llamamiento que introduce a los hombres a un estado de salvación, y que por ello es eficaz. Apenas si hay algún caso donde se emplean los términos para designar la propuesta indiscriminada de la gracia en el evangelio de Cristo. De aquí que el sentido prácticamente uniforme es el que está determinado por unos pasajes tan bien conocidos como Romanos 8:30: «A los que predestinó, también los llamó». 1 Corintios 1:9: «Fiel es Dios, quien los ha llamado a tener comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor». 2 Pedro 1:10: «Por lo tanto, hermanos, esfuércense más todavía por asegurarse del llamado de Dios, que fue quien los eligió» (*cf.* Ro. 1:6, 7; 1 Co. 1:26). Ésta es la razón por la que generalmente hablamos de este llamamiento como eficaz. Con apenas una excepción, el significado que el Nuevo Testamento atribuye a las palabras «llamar», «llamado», «llamamiento», es nada menos que el llamamiento que es eficaz para salvación.

El autor

En relación con el sujeto de este encabezamiento, hay dos cosas determinadas que se deben observar.

1. Dios es el autor. «Fiel es Dios, quien los ha llamado a tener comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor» (1 Co. 1:9). «con el poder de Dios, debes soportar sufrimientos por el evangelio. Pues Dios nos salvó y nos llamó a una vida santa» (2 Ti. 1:8, 9). En cuanto a esto, el llamamiento es un acto de la gracia y del poder de Dios, así como lo son la regeneración, la justificación y la adopción. No nos llamamos a nosotros mismos, no nos ponemos a nosotros mismos aparte por volición soberana, como tampoco nos regeneramos, justificamos o adoptamos a nosotros mismos. El llamamiento es un acto de Dios, y únicamente de Dios. Este hecho debería hacernos profundamente conscientes de cuánto dependemos de la gracia soberana de Dios en la aplicación de la redención. Si el llamamiento es el paso inicial en nuestro llegar a ser partícipes verdaderos de la salvación, el hecho de que Dios sea el autor nos recuerda de manera enérgica que la pura soberanía de la obra de salvación de Dios no se suspende en el punto de la aplicación, así como el momento del designio y del cumplimiento objetivo. Puede que no nos guste esta doctrina. Pero si así es, ello se debe a que somos contrarios a la gracia de Dios y queremos arrogarnos la prerrogativa que pertenece a Dios. Y sabemos dónde tuvo su origen esta actitud.

2. Es Dios Padre quien es el agente específico en el llamamiento eficaz. Somos muy propensos a olvidar este aspecto de la enseñanza bíblica. Pensamos en el Padre como la persona de la Trinidad que planeó la salvación y como el agente específico en la elección. Y pensamos de manera apropiada cuando lo hacemos. Pero dejamos de discernir otros énfasis de la Escritura, y deshonramos al Padre cuando pensamos en él como el que sencillamente planea la salvación y la redención. El Padre no está muy alejado de la ejecución de aquello que él dispuso en su consejo eterno y cumplió en la muerte de su Hijo; él ingresa a la más íntima relación con su pueblo en la aplicación de la redención, al ser el actor específico y particular en el inicio de esta aplicación.

La evidencia para apoyar esto es copiosa y concluyente. Cuando Pablo dice: «A los que predestinó, también los llamó» (Ro. 8:30), es evidente que el autor de la predestinación es el autor del llamamiento. Y en el versículo anterior el autor de la predestinación es distinto a la persona que es llamada «su Hijo»: «Porque a los que Dios conoció de antemano, también los predestinó a ser transformados según la imagen de su Hijo». Sólo del Padre se puede decir que predestinó para transformar según la imagen de su Hijo, por la simple razón de que el Hijo es el Hijo sólo con respecto al Padre. Asimismo, en 1 Corintios 1:9, cuando Pablo dice: «Fiel es Dios, quien los ha llamado a tener comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor», se mantiene la misma inferencia, porque la persona que llama se distingue de la persona a cuya comunión son introducidos los llamados, y la persona así distinguida es la persona que tiene con el Hijo la relación de Padre. Y éste no puede ser otro que la primera persona de la Deidad, aquí designada, como tantas veces en el Nuevo Testamento, por el nombre personal de «Dios». Otros pasajes son igualmente claros a este respecto (véanse Gá. 1:15; Ef. 1:17, 18; 2 Ti. 1:9). También será apropiado en relación con esto recordar 1 Juan 3:1: «¡Fíjense qué gran amor nos ha dado el Padre, que se nos llame hijos de Dios!». Es muy probable que la frase «se nos llame» significa más que simplemente «se nos nombre» y que se refiera a la acción eficaz de Dios el Padre por la que «se nos llame» hijos de Dios.

Es Dios el Padre de manera específica y eminente quien llama eficazmente por su gracia.

La naturaleza

Dejamos a menudo de darnos cuenta del rico significado de los términos bíblicos porque en el uso común las mismas palabras han sufrido un gran

desgaste. Esto es cierto con respecto a la palabra «llamamiento». Si hemos de comprender el sentido de esta palabra cuando se emplea en este contexto, debemos usar la palabra «citación». La acción por la que Dios hace de su pueblo participes de la redención es la de una citación. Y por cuanto es una citación de Dios, es una citación eficaz.

No asociamos normalmente a la palabra «citación» la eficacia precisa para la obediencia a esta citación. Una citación emitida por un tribunal no nos da energía por sí misma para comparecer ante el tribunal. Nos otorga justificación y obligación para comparecer, pero no nos lleva por sí misma ante el tribunal. Esto depende de nuestra fuerza y voluntad. O quizá depende de la fuerza ejercida por los alguaciles si somos arrestados y forzados a acudir. Con la citación de Dios es cosa muy distinta. La citación queda investida de la eficacia por la que somos llevados al destino designado; somos eficazmente introducidos en la comunión de Cristo. Hay algo determinado en el llamamiento de Dios; por su poder y gracia soberanos no puede dejar de cumplir su voluntad. Dios llama las cosas que no son como si ya existieran (*cf.* Ro. 4:17).

Junto con el hecho de la eficacia tenemos la verdad de su inmutabilidad. «Porque las dádivas de Dios son irrevocables, como lo es también su llamamiento» (Ro. 11:29). Nada demuestra mejor el argumento acerca de este rasgo del llamamiento que Romanos 8:28-30, donde se afirma que el llamamiento es conforme al propósito de Dios y encuentra su lugar en el centro de aquella inviolable cadena de acontecimientos que tiene su comienzo en el anticipado conocimiento de Dios y su consumación en la glorificación. Esto significa simplemente que el llamamiento eficaz asegura la perseverancia, porque está basado en la seguridad del propósito y de la gracia de Dios.

El llamamiento es también supremo, santo y celestial (Fil. 3:14; 2 Ti. 1:9; Heb. 3:1). Es supremo, santo y celestial en cuanto a su origen y en cuanto a su destino. Pero probablemente es el carácter del llamamiento lo que se destaca en particular. La vida a la que es introducido el pueblo de Dios es de tal carácter que los separa de la comunión de este presente mundo malo y les imparte un carácter de acuerdo a esta consagración. Si estamos cómodos con la impiedad, los malos deseos y la impureza de este mundo, es porque no hemos sido llamados eficazmente por la gracia de Dios. Los llamados son aquellos «a quienes Jesucristo ha llamado» (Ro. 1:6), llamados a ser su propiedad y posesión peculiar, y por ello han sido «llamados a ser santos» (Ro. 1:7). Los llamados deben ejemplificar en su conducta el llamamiento por

medio del cual han sido llamados a no tener comunión con las obras infructuosas de la oscuridad. Aquí tenemos una serie de consideraciones que apremian las obligaciones intrínsecas al llamamiento de Dios. La soberanía y eficacia del llamamiento no relajan la responsabilidad humana, sino que más bien basan y confirman esta responsabilidad. La magnitud de la gracia realza la obligación. Ésta es, en efecto, la exhortación de Pablo: «Por eso yo, que estoy preso por la causa del Señor, les ruego que vivan de una manera digna del llamamiento que han recibido» (Ef. 4:1).

La pauta

Cuando hacemos algo inteligentemente y con sabiduría, lo hacemos con designio y en base a un plan. Construimos una casa siguiendo el plano arquitectónico. Fabricamos un traje siguiendo un patrón. ¡Cuán preeminentemente cierto es esto del mismo Dios! Para Dios, llevar a cabo una acción constituye un perfecto cumplimiento del plan propuesto. Y este plan es su propio propósito y gracia dados en Cristo Jesús antes que el tiempo existiese (2 Ti. 1:9; *cf.* Ro. 8:28). Es preciso observar los siguientes rasgos de esta pauta:

1. Es la pauta de un propósito establecido. Cuando Dios llama a hombres y mujeres, no se debe a una decisión fortuita, arbitraria y repentina. El pensamiento de Dios ha estado ocupado en este acontecimiento desde la eternidad pasada. Por ello, el momento y las circunstancias están fijadas por su propio consejo y voluntad.

2. Es eterno. Me pregunto si hemos reflexionado lo suficiente acerca del hecho maravilloso de que el pensamiento, interés y propósito de Dios han estado ocupados desde la eternidad en la gracia que es finalmente otorgada en el tiempo. No podemos pensar en términos de eternidad; nosotros no tenemos un pensamiento eterno. Sólo el pensamiento de Dios posee este atributo porque solamente él es eterno. Cuando tratamos de pensar acerca de la eternidad, nos damos cuenta de los límites de nuestra comprensión, y se nos recuerda que la eternidad es algo incomprensible para nosotros. Pero debemos pensar en la eternidad, y pensar en ella de tal manera que cuanto más conscientes seamos de los limites de nuestro entendimiento, tanto más se realza nuestro aprecio de lo maravilloso que es el propósito eterno y la gracia de Dios.

3. Es en Cristo que se ha trazado la pauta: «nos salvó... por su propia determinación y gracia» (2 Ti. 1:9). Bajo un encabezamiento anterior, se puso énfasis sobre la verdad de que Dios el Padre es eminentemente el agente del llamamiento eficaz. No debemos pensar en el Padre como si estuviera alejado del pueblo de Dios en la aplicación de la redención: él es el agente específico del inicio de la misma. Pero debemos recordar que el llamamiento nunca tiene lugar aparte de Cristo. Nada muestra esto con mayor claridad que el hecho de que el consejo del Padre en las edades eternas con respecto al llamamiento, la concepción y propuesta del mismo no fue aparte de Cristo. El pueblo de Dios no es contemplado siquiera en el propósito de gracia aparte de Cristo (*cf.* Ro. 8:29; Ef. 1:4). Tenemos aquí un índice de la perfecta armonía y conjunción de las personas de la Deidad en aquellas operaciones que se abarcan en la economía de la salvación. Es la coordinación que se retrotrae a la fuente misma de la salvación.

La prioridad

Como ya se ha dicho antes, no se arriesgaría ninguna gran cuestión con consecuencias teológicas o exegéticas si se considerase la regeneración como lógicamente anterior al llamamiento. Pero hay razones para creer que el llamamiento es el primer paso en la aplicación de la redención.

1. Es el llamamiento lo que se presenta en la Escritura como aquel acto de Dios por el que somos *realmente* unidos a Cristo (*cf.* 1 Co. 1:9). Y, desde luego, es la unión con Cristo lo que nos une a la gracia interiormente operativa de Dios. La regeneración es el comienzo de la gracia salvadora operando interiormente.

2. El llamamiento es un acto soberano de Dios solo, y debemos definirlo en términos de la respuesta que se suscita en el corazón y en la mente de la persona llamada. Cuando se toma esto en cuenta, es más razonable presentar la regeneración como aquello que es obrado interiormente por la gracia de Dios a fin de que podamos dar al llamamiento de Dios la respuesta apropiada y necesaria. En este caso, el nuevo nacimiento viene después del llamamiento y previo a la respuesta por nuestra parte. Provee el vínculo entre el llamamiento y la respuesta de parte de la persona llamada.

3. No es en absoluto probable que Pablo, en Romanos 8:28-30, al establecer los bosquejos del orden seguido en la aplicación de la redención,

comenzase con un acto de Dios que no fuese el primero en el orden. En otras palabras, es totalmente probable que comenzase con el primero, así como termina con el último. Este argumento se fortalece debido a la consideración de que sigue la salvación hasta su fuente máxima en la elección de Dios. Desde luego, sigue la aplicación de la redención a su comienzo cuando dice: «A los que predestinó, también los llamó». Y, así, el llamamiento sería el acto inicial de la aplicación.

4. Todos los aspectos de la aplicación de la redención encuentran su explicación en el propósito eterno de la gracia de Dios; todos ellos están acorde al propósito eterno de Dios. Pero en el Nuevo Testamento se pone un énfasis especial sobre el hecho de que este llamamiento está en conformidad con este propósito eterno (*cf*. Ro. 8:28-30; 2 Ti. 1:9). Es apropiado inferir que este énfasis aparece por la misma razón de que la dependencia de todo el proceso de aplicación sobre el propósito eterno no podría quedar exhibido de manera más clara que mostrando que el acto inicial de aplicación procede del propósito eterno de la gracia.

Por tales razones como éstas hay buena base para la conclusión de que la aplicación de la redención comienza con la soberana y eficaz citación, por la cual el pueblo de Dios es introducido a la comunión de Cristo y a la unión con él, para que llegue a ser partícipe de toda la gracia y virtud que residen en él como Redentor, Salvador y Señor.

CAPÍTULO 8

La regeneración

Hemos encontrado que la aplicación de la redención comienza con un llamamiento eficaz mediante el cual Dios el Padre introduce a los seres humanos a la comunión de su Hijo. Sin embargo, un llamamiento *eficaz* tiene que conllevar la respuesta apropiada de la persona llamada. Es Dios quien llama, pero no es Dios quien responde al llamamiento: quien responde es la persona a quien se dirige el llamamiento. Y esta respuesta tiene que incorporar el ejercicio del corazón, de la mente y de la voluntad de la persona a quien atañe. Es en este punto que nos vemos obligados a hacer esta pregunta: ¿Cómo puede una persona muerta en delitos y pecados, cuya mente es enemiga de Dios, y que no puede hacer lo que a Dios le agrada, responder a un llamamiento a la comunión de Cristo? La comunión nunca es unilateral: siempre es mutua. Por ello, la comunión de Cristo debe involucrar recibir a Cristo en fe y amor. Y ¿cómo puede una persona con el corazón depravado y cuya mente es enemiga de Dios abrazar a aquel que es la suprema manifestación de la gloria de Dios? La respuesta a esta pregunta es que la contestación creyente y amante que demanda el llamamiento es algo moral y espiritualmente imposible por parte de uno que está muerto en delitos y pecados. «Los que viven según la naturaleza pecaminosa no pueden agradar a Dios» (Ro. 8:8). Y nuestro mismo Salvador da una expresión inequívoca a esta imposibilidad cuando dice: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió». «Nadie puede venir a mí, a menos que se lo haya concedido

el Padre» (Jn. 6:44, 65). El hecho es que hay una total incongruencia entre la gloria y la virtud a la que son llamados los pecadores, por una parte, y la condición moral y espiritual de los llamados, por la otra. ¿Cómo debe resolverse esta incongruencia y vencerse la imposibilidad?

Es la gloria del evangelio de la gracia de Dios la que previene esta incongruencia. El llamamiento de Dios, por cuanto es eficaz, conlleva en sí la gracia operativa por la que la persona llamada es capacitada para responder al llamamiento y recibir a Jesucristo tal como es libremente ofrecido en el evangelio. La gracia de Dios llega hasta las más hondas profundidades de nuestra necesidad y satisface todas las exigencias de la imposibilidad moral y espiritual inherente en nuestra depravación e incapacidad. Y esta gracia es la gracia de la regeneración. Es cuando tomamos en cuenta el poder y gracia regeneradores de Dios que se resuelve la contradicción entre el llamamiento de Dios y la pecaminosa condición de los llamados. «Les daré un nuevo corazón, y les infundiré un espíritu nuevo» (Ez. 36:26). Dios lleva a cabo un cambio radical y penetrante, que no se puede explicar en términos de ninguna combinación, permutación o acumulación de recursos humanos, un cambio que no es nada menos que una nueva creación por parte de aquel que llama las cosas que no son como si ya existieran, que habló y se cumplió, que mandó, y fue hecho. Esto, en resumidas palabras, es la regeneración.

No hay ningún pasaje de la Escritura más relevante que las palabras de nuestro mismo Señor a Nicodemo. Son palabras familiares, pero cuántas veces su sentido más evidente es ignorado o distorsionado. El modo de la regeneración es verdaderamente misterioso, y es esto lo que indica Jesús en este pasaje cuando dice: «El viento sopla por donde quiere, y lo oyes silbar; aunque ignoras de dónde viene y a adónde va. Lo mismo pasa con todo el que nace del Espíritu» (Jn. 3:8). Pero hay lecciones claras acerca de la necesidad y del carácter del nuevo nacimiento que resaltan a un primer plano en la enseñanza de Jesús.

Cuando nuestro Señor afirma que el nacimiento sobrenatural de que habla es indispensable para ver y entrar en el reino de Dios, el «ver» al que se refiere significa, desde luego, el discernimiento espiritual del que habla Pablo en 1 Corintios 2:14, y el «entrar» se refiere a aquello por lo cual llegamos a ser miembros reales del reino de Dios y, por ello, partícipes de la bendición que se logra por ser miembros. Podemos centrar la atención sobre Juan 3:5: «quien no nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios».

Mucha diferencia de criterio ha girado en torno a la cuestión: ¿qué es lo que Jesús quiere dar a entender por «agua» en este texto? Algunos creen que Jesús

se refería al bautismo cristiano como el lavatorio de la regeneración, y los que creen en la regeneración bautismal suelen apelar a este texto en apoyo de su doctrina.

Para empezar, se debería observar que Jesús no dice bautismo: dice agua. No debemos dar por sentado que significa bautismo, a no ser que haya alguna razón convincente para pensar que al emplear la palabra «agua» se estaba refiriendo al agua del bautismo. Pero no hay necesidad de considerar la palabra «agua» en este texto como refiriéndose al rito del bautismo, y hay buenas razones para pensar que tiene otro sentido y referencia. Deberíamos mantener en mente la situación en la que Jesús habló estas palabras. Había entablado un diálogo con Nicodemo acerca de una cuestión intensamente religiosa. En términos de esta conversación, nada hay más razonable que suponer que Jesús quería comunicar a Nicodemo una idea de sentido religioso que sería directamente pertinente al tema que les interesaba. Ahora bien, ¿qué idea religiosa esperaríamos que fuese comunicada a la mente de Nicodemo mediante el uso de la palabra «agua»? Naturalmente, la idea asociada con el uso *religioso* del agua en aquella tradición y práctica religiosas que proveían el mismo contexto de la vida y profesión de Nicodemo. Y esto significa el sentido religioso del agua en el Antiguo Testamento, en los ritos del judaísmo, y en la práctica coetánea. Cuando decimos esto, hay una respuesta. El uso religioso del agua, esto es, el significado simbólico religioso del agua, señalaba en una dirección, y esta dirección es la purificación. Todas las consideraciones relevantes conducirían a Nicodemo a aquel mensaje. Y aquel mensaje quedaría enfocado en su mente en un pensamiento central: la indispensable necesidad de purificación para la entrada en el reino de Dios.

Era típico de la enseñanza de Jesús poner el dedo directamente sobre el pecado y la necesidad característicos de aquellos con quienes trataba. El pecado característico de los fariseos era sentirse autosuficientes y más puros que los demás. Lo que necesitaban era quedar convencidos de su propia contaminación y de la necesidad de una purificación radical. La expresión «nacer de agua» pudo comunicar esta lección de una manera sumamente eficaz. La entrada al reino de Dios sólo podría ser lograda mediante la purificación de la contaminación del pecado. El agua de la purificación es, por así decirlo, el vientre del que debe salir aquella nueva vida que permite el ingreso y la incorporación al reino de Dios. Éste es el aspecto purificador de la regeneración. La regeneración deshace el pasado y reconstituye para el futuro; limpia del pecado y recrea de acuerdo a la justicia.

No se puede dudar de que «el que nace del Espíritu» se refiere al nacimiento que el Espíritu Santo realiza (*cf.* Jn. 3:8 y Jn. 1:13; 1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). Por ello, es un nacimiento de carácter divino y sobrenatural. Y es así debido a que el Espíritu Santo es la fuente y el agente de dicho nacimiento.

Se tiene que observar de manera particular qué es lo que se da a entender en esta expresión familiar «el que nace del Espíritu». No está claro del todo si el sentido exacto de la palabra traducida «el que nace» es el de engendrar o el de dar a luz. Según el uso de esta palabra en el Nuevo Testamento, podría ser cualquiera de las dos cosas. Si es lo primero, entonces el pensamiento está modelado en la acción del padre en la procreación humana: el padre engendra. Si en lo segundo, el pensamiento está modelado según la acción de la madre: la madre da a luz, el hijo nace de la madre. No podemos estar seguros acerca de cuál es el sentido preciso aquí. Pero no constituye una diferencia esencial para la verdad que se expresa. Ya sea que pensemos en ser engendrados por el Espíritu o en nacer del Espíritu, una cosa sí es cierta: nuestro Señor nos ha enseñado que para entrar en el reino de Dios dependemos enteramente de la obra del Espíritu Santo, una obra que se compara con la de nuestros padres que nos trajeron a este mundo. Somos tan dependientes del Espíritu Santo como de la acción de nuestros padres en cuanto a nuestro nacimiento natural. Nuestros padres no nos engendraron simplemente porque nosotros quisimos que fuera así. Y nuestras madres no nos dieron a luz porque quisimos. Sencillamente, nos engendraron y nacimos. No nos propusimos nacer.

Ésta es una simple verdad que nuestro Señor nos enseña aquí pero que frecuentemente descuidamos. No obtenemos una percepción espiritual del reino de Dios ni entramos en él simplemente por haberlo deseado o propuesto. Si este privilegio es nuestro, es porque así lo quiso el Espíritu Santo, y todo ello yace sobre la decisión y acción del Espíritu Santo. Él engendra o da nacimiento en el lugar y tiempo que cree conveniente. ¿Acaso no es éste el argumento del Juan 3:8? Jesús compara allí la acción del Espíritu con la acción del viento. El viento *sopla* —esto sirve para ilustrar la naturaleza real, la certidumbre, la eficacia de la acción del Espíritu. El viento sopla por donde *quiere* —esto refuerza la soberanía de la acción del Espíritu. El viento no está a nuestra disposición ni supeditado a nuestra voluntad. Tampoco la acción regeneradora del Espíritu. «Ignoras de dónde viene y a dónde va» —la obra del Espíritu es misteriosa. La soberanía, la eficacia y el carácter insondable de la obra del Espíritu Santo en la regeneración resaltan en todo esto.

Es el Espíritu Santo quien opera este cambio. Lo lleva a cabo porque él es la fuente del mismo. El modo en que lo lleva a cabo es por medio de la regeneración. Y por cuanto lo lleva a cabo de este modo, él es el único autor y agente activo.

Pasivos en la regeneración

Se ha dicho repetidas veces que somos pasivos en la regeneración. Ésta es una declaración cierta y apropiada. Es sencillamente el sumario de lo que el Señor nos ha enseñado aquí. Puede que no nos guste. Puede que reaccionemos en contra. Puede que no concuerde con nuestra manera de pensar y que no esté de acuerdo con las expresiones gastadas por el tiempo que son la moneda de nuestro evangelismo. Pero si reaccionamos contra ello, haremos bien en recordar que este rechazo es un rechazo contra Cristo. ¿Y qué responderemos cuando comparezcamos delante de él, cuya verdad hemos rechazado y cuyo evangelio hemos distorsionado? Pero bendito sea Dios que el evangelio de Cristo es un evangelio de regeneración soberana, eficaz e irresistible. Si no fuese porque en la regeneración somos pasivos, sujetos a la acción de la que sólo Dios es el agente, no habría evangelio en lo absoluto. Porque a no ser que Dios, mediante su gracia soberana y operativa, hubiese tornado nuestra enemistad en amor y nuestra incredulidad en fe, nunca habríamos podido responder en fe y amor.

Juan 3:5 expone los dos aspectos desde los que se debe contemplar el nuevo nacimiento: purifica la impureza de nuestros corazones y lo vuelve a crear para una nueva vida. Los dos elementos de este texto: «nazca de agua» y «nazca del Espíritu», corresponden con los dos elementos del Antiguo Testamento respectivamente: «Los rociaré con agua pura, y quedarán purificados. Los limpiaré de todas sus impurezas e idolatrías. Les daré un nuevo corazón y les infundiré un espíritu nuevo; les quitaré ese corazón de piedra que ahora tienen, y les pondré un corazón de carne» (Ez. 36:25, 26). Este pasaje puede ser considerado muy apropiadamente como el paralelo veterotestamentario de Juan 3:5, y no hay ni razón ni justificación para poner ninguna otra interpretación sobre «nazca de agua» que la de Ezequiel 36:25: «Los rociaré con agua pura, y quedarán purificados». Estos elementos, el purificador y el renovador, no deben ser considerados como acontecimientos separables. Son simplemente los aspectos que constituyen este cambio total por medio del que los llamados de Dios son trasladados de la muerte a la vida, y del reino de Satanás al reino de Dios, un cambio que provee a todas las exigencias de nuestra condición pasada y a las demandas de la nueva vida en Cristo, un

cambio que quita la *contradicción* del pecado y que nos hace aptos para la comunión del Hijo de Dios.

Fue el apóstol Juan quien nos registró el discurso de nuestro Señor a Nicodemo. Juan había aprendido bien su lección, y en particular la lección de que la regeneración es el acto de Dios, y de Dios solo, que los seres humanos nacen de nuevo, «no de la sangre, ni por deseos naturales, ni por voluntad humana, sino que nacen de Dios» (Jn. 1:13). Ha inscrito esta enseñanza de manera indeleble también en su primera epístola. Aparece una referencia explícita a la regeneración en varias ocasiones en dicha epístola (1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). El énfasis principal en estos pasajes se da sobre el hecho de que hay una concomitancia invariable o coordinación de la regeneración y otros frutos de la gracia. En 2:29 es la concomitancia (conjunción) del divino engendramiento y hacer justicia; en 3:9, del engendramiento divino, por una parte, y de no practicar el pecado y la incapacidad de pecar, por la otra; en 4:7, del engendramiento divino y del amor; en 5:1, del engendramiento divino y creer que Jesús es el Cristo; en 5:4, del engendramiento divino y triunfo sobre el mundo; en 5:18, del engendramiento divino y de no estar en pecado y estar protegido contra el maligno. Como veremos más adelante, este énfasis es muy significativo, y nos advierte en contra de cualquier perspectiva acerca de la regeneración que la separe de los otros elementos de la aplicación de la redención.

En la mayor parte de estos pasajes todo lo que se declara explícitamente es esta verdad de la concomitancia invariable de la regeneración y de estas otras bendiciones de la gracia. Pero en 3:9 se nos informa expresamente acerca de algo más, esto es, la relación que tiene la regeneración con las otras gracias particulares mencionadas en este texto. «Ninguno que haya nacido de Dios practica el pecado, porque la semilla de Dios permanece en él; no puede practicar el pecado, porque ha nacido de Dios». No sólo se declara que la persona que ha nacido de nuevo no peca, sino que también se nos informa de la razón por la que no peca. No peca porque la semilla de Dios permanece en él.

Ahora bien, esta simiente permanente alude claramente a la repartición divina que tuvo lugar en el engendramiento divino. Es este engendramiento divino con su consecuencia permanente lo que es la *causa* de no pecar. Por ello, la regeneración es lógica y causalmente previa a no pecar. Y, una vez más, Juan nos dice que «no puede practicar el pecado, porque es nacido de Dios», una declaración expresa en el sentido de que la regeneración es la *causa* de que esta persona no pueda practicar el pecado. De manera que la razón por la que una persona no puede practicar el pecado es que esta persona está regenerada

—no se puede invertir el orden. Por lo tanto, en este versículo se nos informa que la regeneración es la fuente y explicación de la rotura con el pecado, lo cual es característico de toda persona regenerada.

Así, hemos encontrado en 1 Juan 3:9 un principio que debemos utilizar en los otros textos citados en esta epístola, aunque el principio no sea expresamente mencionado en los otros textos. La inferencia queda confirmada cuando comparamos 3:9 con 5:18. Este último pasaje dice: «Sabemos que el que ha nacido de Dios no está en pecado: Jesucristo, que nació de Dios, lo protege, y el maligno no llega a tocarlo». El pensamiento aquí es muy similar al de 3:9. De hecho, es en parte idéntico, con una ligera variación de términos. Si lo que hemos encontrado cierto en 3:9 se aplica a lo que se enseña en 3:9, también debe ser de aplicación a lo que se enseña en 5:18. Y esto significa que la razón por la que una persona no peca es que ha nacido de Dios, y que la razón por la que el maligno no toca a una persona es porque ha nacido de Dios. La regeneración es la explicación lógica y causal de la abstinencia del pecado y de la inmunidad frente al maligno.

Naturalmente, no es nuestro propósito ahora determinar qué significa exactamente esta libertad frente al pecado, esta habilidad de no practicar el pecado y esta inmunidad frente a la invasión del maligno. Todo lo que nos interesa por ahora es sencillamente establecer la relación que la regeneración mantiene con estas características de la persona regenerada.

Por ello, nos vemos forzados a concluir, sobre la base de 3:9 y 5:18, que la relación establecida en estos dos textos se aplica también a todos los demás. Por ello, en 2:29 debemos inferir que la razón por la que la persona considerada hace justicia es que es nacida de Dios. Y así en el resto de los pasajes. En 4:7 se debe considerar la regeneración como la causa del amor; en 5:1, la causa de la creencia de que Jesús es el Cristo; en 5:4, la causa de vencer al mundo. Por ello, tenemos todo un catálogo de virtudes: creer que Jesús es el Cristo, la victoria sobre el mundo, abstenerse del pecado, el dominio propio, no practicar el pecado, la inmunidad frente al maligno, llevar a cabo la justicia, el amor a Dios y al prójimo. Y todo ello es el fruto de la regeneración. Se debería observar cuán inclusivo y representativo es este catálogo. Cubre el amplio margen de la virtud demandada por el supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús. En el orden en que han sido especificadas más arriba, tal como Bengel lo expresara en otro contexto usando términos militares, la fe va al frente con la banda, y el amor acompaña a la retaguardia.

Se debería observar de manera especial que incluso la fe que confiesa que Jesús es el Cristo es efecto de la regeneración. Ésta es, naturalmente, la clara

implicación de Juan 3:3-8. Pero el apóstol Juan se esfuerza aquí en no dejar ninguna duda sobre ello. La regeneración es el inicio de toda gracia salvadora *en nosotros*, y toda gracia salvadora que actúa en nosotros procede de la fuente de la regeneración.

No nacemos de nuevo por medio de la fe o del arrepentimiento o de la conversión; nos arrepentimos y creemos porque hemos sido regenerados. Nadie puede decir con verdad que Jesús es el Cristo excepto por la regeneración del Espíritu, y ésta es una de las formas en que el Espíritu Santo glorifica a Cristo. Adherirse a Cristo en fe es la primera evidencia de la regeneración, y únicamente así podemos saber que hemos sido regenerados.

La prioridad de la regeneración podría suscitar la impresión de que una persona puede haber sido regenerada y aún no haberse convertido. Estos pasajes en 1 Juan deberían servir para corregir tal errónea impresión. Tenemos que recordar de nuevo que el énfasis principal en estos pasajes es la inevitable concomitancia de la regeneración con las otras gracias mencionadas. «Ninguno que haya nacido de Dios practica el pecado, porque la semilla de Dios permanece en él; no puede practicar el pecado, porque ha nacido de Dios» (3:9). «Porque todo el que ha nacido de Dios vence al mundo. Ésta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe» (5:4). «Sabemos que el que ha nacido de Dios no está en pecado: Jesucristo, que nació de Dios, lo protege, y el maligno no llega a tocarlo» (5:18). Cuando agrupamos estos textos, nos declaran de manera expresa que cada persona regenerada ha sido liberada del poder del pecado, vence al mundo por la fe de Cristo y ejercita aquel dominio propio por el que ya no es más esclavo del pecado ni del maligno.

Esto significa, en términos sencillos, que la persona regenerada se convierte y ejercita fe y arrepentimiento. No debemos pensar en la regeneración como algo que pueda ser abstraído de los ejercicios salvadores que son su efecto. Por ello, habremos de concluir que en los otros pasajes (2:29; 4:7; 5:1) los frutos que se mencionan —hacer justicia, el amor y conocimiento de Dios, creer que Jesús es el Cristo— son unos concomitantes tan necesarios de la regeneración como los frutos mencionados en 3:9; 5:4, 18. Esto simplemente significa que todas las gracias mencionadas en estos pasajes son las consecuencias de la regeneración, y no sólo consecuencias que más tarde o más temprano sigan a la regeneración, sino frutos inseparables de la regeneración. Por tanto, se nos advierte y avisa que aunque la regeneración es la acción de Dios, y de Dios solo, jamás debemos concebir esta acción como separable de las actividades de la gracia salvadora por nuestra parte, y que son los efectos necesarios y apropiados de la gracia de Dios en nosotros. El apóstol Juan había

aprendido de su Señor, y lo que enseña en esta epístola es, en otros términos, exactamente lo que Jesús enseñó en su discurso a Nicodemo. Si es cierto que nadie entra en el reino de Dios excepto por la regeneración (Jn. 3:3, 5), también es cierto que todo el que ha nacido de nuevo ha entrado en el reino de Dios. Si la regeneración es la vía de entrada, entonces los regenerados han entrado, y, al haberlo hecho, descubren el reino de Dios y se han incorporado a él.

La lección que Jesús señala una vez más en Juan 3:6 es la siguiente: «lo que nace del Espíritu es espíritu»; en otras palabras, la persona nacida del Espíritu Santo se convierte en morada del Espíritu Santo y es guiada por él. Es imposible que una persona regenerada viva en pecado y sea no convertida. Tampoco puede seguir viviendo en un estado neutral. La persona regenerada se vuelve de inmediato en miembro del reino de Dios, es espíritu, y su acción y conducta deben concordar con esta nueva ciudadanía. En el lenguaje del apóstol Pablo: «Si alguno está en Cristo, es una nueva creación. ¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!» (2 Co. 5:17). Hay muchas otras consideraciones que se derivan de la Escritura y que confirman esta gran verdad de que la regeneración es una transformación tan radical, penetrante y eficaz que inmediatamente se registra en la actividad consciente de la persona que ejercita la fe, el arrepentimiento y la nueva obediencia. Demasiadas veces el concepto que se mantiene acerca de la conversión es tan superficial y elemental que descuida por completo el maravilloso cambio del cual la conversión es su fruto. Y la idea total de todo lo que tiene que ver con la aplicación de la redención se vuelve tan tenue, que termina teniendo muy poco parecido con lo que enseña el evangelio.

La regeneración es la base de toda transformación que ocurre en el corazón y en la vida. Es un cambio maravilloso porque es la obra divina de una nueva creación. El evangelismo barato y chabacano tiene la tendencia a robarle al evangelio el poder invencible que es la gloria del evangelio de la gracia soberana. Que la iglesia piense y viva de nuevo en términos del evangelio que es *poder de Dios* para la salvación.

CAPÍTULO 9

La fe y el arrepentimiento

La regeneración es inseparable de sus efectos, y uno de los efectos es la fe. Sin regeneración, es moral y espiritualmente imposible para nadie creer en Cristo, pero cuando alguien es regenerado, es moral y espiritualmente imposible para aquella persona no creer. Jesús dijo: «Todos los que el Padre me da vendrán a mí» (Jn. 6:37), y se estaba refiriendo, en este caso desde luego, al hecho de que el Padre los atrae en forma eficaz, y esto es mencionado en el mismo contexto (Jn. 6:44, 65). La regeneración es la renovación del corazón y de la mente, y el corazón y la mente renovados deben actuar en conformidad a su naturaleza.

La fe

La regeneración es el acto de Dios y de Dios solo. Pero la fe no es el acto de Dios; no es Dios quien cree en Cristo para salvación, sino el pecador. Es por la gracia de Dios que una persona puede creer, pero la fe es una actividad de parte de la persona y de ella sola. En la fe *nosotros* recibimos y dependemos solo en Cristo para salvación.

Se podría decir: Qué mezcla más extraña. Dios solo regenera. Nosotros solo creemos. Y solo creemos en Cristo para salvación. Pero así es precisamente como es. Es bueno que apreciemos todo lo que se involucra en esta combinación, porque es el camino de Dios a la salvación y expresa su suprema sabiduría y gracia. En la salvación, Dios no trata con nosotros como máquinas; trata con

nosotros como personas, y por tanto la salvación introduce dentro de su ámbito todo el campo de nuestra actividad. Porque por gracia hemos sido salvados mediante la fe (*cf.* Ef. 2:8).

Si queremos tener una mejor comprensión de lo que es la fe, debemos examinarla tanto en lo referente a su *garantía* como en lo referente a su *naturaleza*.

La garantía

La fe, como veremos más adelante, es un movimiento del alma entera en entrega propia a Cristo para salvación del pecado y de sus consecuencias. Es necesario hacer la pregunta: ¿qué garantía posee un pecador perdido para entregarse a Cristo? ¿Cómo puede saber que será aceptado? ¿Cómo sabe que Cristo puede salvar? ¿Cómo sabe que su confianza no está mal dirigida? ¿Cómo sabe que Cristo está dispuesto a salvarle *a él*? Éstas son preguntas apremiantes; tal vez no apremiantes para la persona que no tiene un verdadero concepto de las cuestiones en juego o de la gravedad de su condición perdida, pero sumamente apremiantes y pertinentes para la persona convencida de pecado y en cuyo corazón arde la realidad y la conciencia de la ira de Dios contra el pecado. Los siguientes hechos dan base para la fe.

El ofrecimiento universal del evangelio

Este ofrecimiento puede ser considerado desde distintas perspectivas. Se puede considerar como una invitación, una demanda, una promesa y una propuesta. Pero, lo miremos como lo miremos, es pleno, libre y sin restricción. Los llamamientos del evangelio cubren toda la gama de la prerrogativa divina y del interés humano. Dios ruega, invita, manda, llama, presenta la propuesta de misericordia y de gracia, y hace todo esto sin distinción ni discriminación.

Puede sorprendernos que este ofrecimiento universal reciba tanta importancia en el Antiguo Testamento. Bajo el Antiguo Testamento, la revelación de la gracia salvadora de Dios fue dada al pueblo escogido, y a este pueblo fueron encomendados los oráculos de Dios. El salmista podía cantar: «Dios es conocido en Judá; su nombre es exaltado en Israel. En Salén se halla su santuario; en Sión está su morada» (Sal. 76:1, 2). Y Jesús pudo decir de este período del Antiguo Testamento: «la salvación proviene de los judíos» (Jn. 4:22). Había una pared intermedia de separación entre judíos y gentiles.

Pero es en el Antiguo Testamento que encontramos este llamamiento: «Declaren y presenten sus pruebas, deliberen juntos. ¿Quién predijo esto hace

tiempo, quién lo declaró desde tiempos antiguos? ¿Acaso no lo hice yo, el SEÑOR? Fuera de mí no hay otro Dios; Dios justo y Salvador, no hay ningún otro fuera de mí. Vuelvan a mí y sean salvos, todos los confines de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay ningún otro» (Is. 45:21, 22). También leemos: «Diles: "Tan cierto como que yo vivo —afirma el SEÑOR omnipotente—, que no me alegro con la muerte del malvado, sino con que se convierta de su mala conducta y viva. ¡Conviértete, pueblo de Israel; conviértete de tu conducta perversa! ¿Por qué habrás de morir?"» (Ez. 33:11; *cf.* 18:23, 32). Aquí tenemos una negación de lo más enfática: «que no me alegro con la muerte del malvado» —declaración—, «sino con que se convierta de su mala conducta y viva» —aseveración—. «¡Conviértete, pueblo de Israel; conviértete de tu conducta perversa!»; —y protesta— «¿Por qué habrás de morir?».

Si hubo una exhortación y llamamiento universal cuando la gracia del pacto de Dios se concentró en Israel, cuánto mucho más evidente lo es ahora que ya no hay judío ni gentil y cuando la pared intermedia de separación ha sido derruida, cuando el evangelio es proclamado en términos de la comisión de Jesús: «Por tanto, vayan y hagan discípulos de todas las naciones» (Mt. 28:19). Las palabras de Jesús abundan en esta invitación indiscriminada: «Vengan a mí todos ustedes que están cansados y agobiados, y yo les daré descanso» (Mt. 11:28); «y al que a mí viene, no lo rechazo» (Jn. 6:37). Y las palabras del apóstol son inequívocamente claras: «Pues bien, Dios pasó por alto aquellos tiempos de tal ignorancia, pero ahora manda a todos, en todas partes, que se arrepientan. Él ha fijado un día en que juzgará al mundo con justicia, por medio del hombre que ha designado. De ello ha dado pruebas a todos al levantarlo de entre los muertos» (Hch. 17:30, 31). No se trata simplemente que Dios ruega a toda la humanidad que se convierta y arrepienta; él lo ordena. Es una orden investida con la autoridad y majestad de su soberanía como Señor de todos. Se hace sentir el soberano imperativo de Dios sobre la propuesta de la gracia. Y esto es el fin de toda discusión. Nadie queda excluido de este mandamiento.

La suficiencia total y la total idoneidad del Salvador que es presentado

Cristo se presentó en la gloria de su persona y en la suficiencia de su condición de Salvador cuando dijo: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os haré descansar» (Mt. 11:28), y otra vez: «Al que a mí viene, de ningún modo le echaré fuera» (Jn. 6:37). Es esta verdad la que se enuncia cuando se escribe: «Por eso también puede salvar por completo a los que por

medio de él se acercan a Dios, ya que vive siempre para interceder por ellos» (Heb. 7:25). La suficiencia de su condición de Salvador reposa sobre la obra que llevó a cabo de una vez para siempre cuando murió en la cruz y resucitó en poder triunfal. Pero reside en la eficacia y perfección de su constante actividad a la diestra de Dios. Es debido a que continúa por siempre y porque tiene un sacerdocio inmutable que puede salvar a los que acuden a él y darles vida eterna. Cuando por medio de la proclamación del evangelio se presenta a Cristo a los perdidos, se presenta como Salvador, como aquel que siempre continúa encarnando la salvación que ha obrado de una vez para siempre. A los perdidos no se les ofrece la posibilidad de la salvación, sino al mismo Salvador, y debido a esto es una salvación plena y perfecta. No hay imperfección en la salvación que se ofrece, y no hay restricciones en esta propuesta —es plena, libre y sin restricciones. Y ésta es la garantía de la fe.

La fe de la que estamos ahora hablando no consiste en creer que hemos sido salvos, sino confiar en Cristo a fin de ser salvos. Y es muy importante saber que Cristo es presentado a todos sin distinción a fin de que puedan entregarse a él para salvación. El ofrecimiento del evangelio no está limitado a los elegidos, ni siquiera a aquellos por los que Cristo murió. Y la garantía de la fe no es la convicción de saber que somos elegidos ni que pertenecemos al grupo por los que, hablando estrictamente, Cristo murió, sino el hecho de que Cristo, en la gloria de su persona, en la perfección de su obra consumada, y en la eficacia de su exaltada actividad como Rey y Salvador, se nos presenta en la plena, libre e ilimitada propuesta del evangelio. No es como personas convencidas de nuestra elección ni como personas convencidas de que somos los especiales objetos del amor de Dios que nos entregamos a él, sino como pecadores perdidos. Nos entregamos a él no porque creamos que hemos sido salvos, sino como pecadores perdidos para poder ser salvos. Es en nuestra condición de perdidos que se nos da la garantía de la fe, y esta garantía no está limitada ni circunscrita de ningún modo. En la garantía de la fe se ofrece a los perdidos la rica misericordia de Dios y se certifica la promesa de la gracia mediante la veracidad y la fidelidad de Dios.

Ésta es la base sobre la que un pecador perdido se puede entregar a Cristo con la plena confianza de que será salvo. Y ningún pecador al que le llega el evangelio *queda excluido de la garantía divina para tal confianza.*

La naturaleza

Hay tres cosas que se deben decir acerca de la naturaleza de la fe. La fe es *conocimiento*, *convicción* y *confianza*.

Conocimiento

Podría parecer muy desconcertante decir que la fe es conocimiento. ¿Acaso no es una cosa conocer, y otra creer? Esto es cierto en parte. A veces se debe distinguir entre fe y conocimiento, y contrastar entre ambas cosas. Pero hay un conocimiento que es indispensable para la fe. En nuestras relaciones humanas comunes no confiamos en una persona de la que nada sabemos. Especialmente cuando aquello para lo que confiamos en tal persona es de mucha importancia, tenemos que saber mucho acerca de su identidad y de su carácter. ¡Cuánto debe ser éste el caso con la fe que se dirige a Cristo; porque es una fe que contrasta con todos los temas de la vida y de la muerte, del tiempo y de la eternidad! Necesitamos saber quién es Cristo, lo que ha hecho y lo que puede hacer. De lo contrario, la fe sería en el mejor de los casos una ciega conjetura, y en el peor de los casos, una necia burla. Debe haber un entendimiento de la verdad acerca de Cristo.

A veces, desde luego, la medida de verdad comprendida por la persona creyente es muy pequeña, y hemos de apreciar la realidad de que la fe de algunos en sus etapas iniciales es muy elemental. Pero la fe no puede comenzar en un vacío de conocimiento. Pablo nos recuerda esto de manera muy sencilla cuando nos dice: «Así que la fe viene como resultado de oír el mensaje, y el mensaje que se oye es la palabra de Cristo» (Ro. 10:17).

Convicción

La fe es asentimiento. No sólo debemos conocer la verdad respecto a Cristo sino que también debemos creer que es cierta. Naturalmente, nos es posible comprender el sentido de ciertas proposiciones de la verdad, y sin embargo no creer estas proposiciones. Toda incredulidad tiene este carácter, y cuanto más se comprenda el sentido de las verdades tratadas tanto más violenta será la incredulidad. Una persona que rechaza la doctrina del nacimiento virginal puede comprender bien dicha doctrina y por esta misma razón rechazarla. Pero no estamos tratando ahora acerca de la incredulidad sino con la fe, y esto evidentemente implica que las verdades conocidas sean también aceptadas como verdaderas.

La convicción que se incluye en la fe no es sólo un asentimiento a la verdad acerca de Cristo, sino también un reconocimiento de la exacta correspondencia que existe entre la verdad de Cristo y nuestras obras como pecadores perdidos. Lo que Cristo es como Salvador encaja perfectamente con nuestra más profunda y fundamental necesidad. Esto significa sencillamente que la

suficiencia de Cristo como Salvador llena ese vacío sin esperanza y remedio de nuestro pecado y miseria. Es por ello una convicción que refleja nuestra mayor atención y que registra el veredicto: Cristo es la solución perfecta para todo lo que yo soy en mi pecado y miseria y para todo aquello a lo que debería aspirar ser por la gracia de Dios. Cristo encaja perfectamente en toda nuestra situación manifestada por nuestro pecado, culpa, miseria y abandono.

Confianza

La fe es conocimiento que se torna en convicción y convicción que se torna en confianza. Es imposible para la fe llegar a las puertas de la entrega a Cristo y detenerse. La fe logra su cometido de transferir la confianza que tenemos en nosotros mismos y en todos los recursos humanos a la confianza de obtener salvación solo por medio de Cristo. Es recibir de él y luego experimentar una confianza plena. Es aquí que aparece el acto más característico de la fe; es una vinculación personal, la vinculación entre el pecador perdido y la persona del Salvador poderoso y dispuesto a salvar. Después de todo, la fe no consiste en creer cierto número de proposiciones verdaderas acerca del Salvador, por más que éstas sean ingredientes esenciales de la fe. La fe consiste en confiar en una persona, la persona de Cristo, el Hijo de Dios y Salvador de los perdidos. Consiste en entregarnos a él. No es simplemente creer en él. Es creer y confiar en él.

Los reformadores pusieron un énfasis especial en este elemento de la fe. Ellos se oponían a la postura católica romana de que la fe es asentimiento. Es muy consistente con la Iglesia Católica decir que la fe es asentimiento. El concepto católico romano de la salvación inserta mediadores entre el alma y el Salvador: la Iglesia, la virgen, los sacramentos. En cambio, la gloria del evangelio de la gracia de Dios afirma que hay un mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús. Y fue la gloria de la Reforma Protestante descubrir de nuevo la pureza del evangelio. Los reformadores reconocieron que la esencia de la fe salvadora es llevar al pecador perdido y muerto en delitos y pecados a un contacto personal y directo con el Salvador mismo, contacto que no es nada menos que el de la propia entrega a él en toda la gloria de su persona y perfección de su obra tal como es ofrecido plena y libremente en el evangelio.

Se debe recordar que la eficacia de la fe no reside en sí misma. La fe no es algo que merezca el favor de Dios. Toda la eficacia para la salvación reside en el Salvador. Como alguien ha descrito esto de manera justa y verdadera, no es la fe lo que salva, sino la fe en Jesucristo; hablando de manera estricta, no es

siquiera la fe en Cristo lo que salva, sino Cristo quien salva por medio de la fe. La fe nos une a Cristo en el vínculo de una permanente adhesión y entrega, y es esta unión la que asegura que el poder, gracia y virtud salvadoras del Salvador vengan a ser operantes en el creyente. El carácter específico de la fe es que mira fuera de uno mismo y encuentra todo su interés y objeto en Cristo. Él es lo que le interesa a la fe.

Es en este punto de la fe en Cristo que nuestra responsabilidad se ejercita en su más plena magnitud, así como es en el ejercicio de la fe que nuestro corazón, mente y voluntad están activos en el mayor grado. No es nuestra responsabilidad regenerarnos. La regeneración es la acción de Dios y de Dios solo. Nuestra responsabilidad es ser lo que la regeneración lleva a cabo. Nuestra responsabilidad es ser santos. Pero el acto de la regeneración no se incluye en el ámbito de nuestra acción responsable.

La fe sí es parte de nuestra acción responsable. Y nunca quedamos exentos de la obligación de creer en Cristo para la salvación del alma. El hecho de que la regeneración sea el prerrequisito de la fe no nos exime en absoluto de la responsabilidad de creer, ni elimina el privilegio inapreciable que es nuestro cuando se nos apremia a Cristo y sus demandas sobre nosotros en la propuesta plena y libre de su gracia. Nuestra incapacidad no es excusa para nuestra incredulidad ni nos provee de ninguna razón para no creer. Cuando Cristo nos es presentado en el evangelio, no hay razón para el rechazo de la incredulidad, y toda la razón exige la confianza de la fe.

El arrepentimiento

Se ha tratado la cuestión: ¿Qué es primero, la fe o el arrepentimiento? Es una pregunta innecesaria y es inútil insistir en que una cosa sea antes que la otra. No hay prioridad. La fe que es para salvación es una fe penitente, y el arrepentimiento que es para vida es un arrepentimiento creyente. El arrepentimiento queda admirablemente definido en el Catecismo Menor: «El arrepentimiento para vida es una gracia salvadora por la cual el pecador, por un verdadero sentimiento de su pecado y la comprensión de la misericordia de Dios en Cristo, con dolor y odio contra su pecado se aparta de él volviéndose a Dios, con un pleno propósito y empresa de una nueva obediencia». La interdependencia de fe y arrepentimiento pueden verse fácilmente cuando recordamos que la fe es fe en Cristo para salvación del pecado. Pero si la fe se dirige a la salvación del pecado, debe haber odio contra el pecado y el deseo de ser salvo del mismo. Este odio contra el pecado involucra arrepentimiento, que esencialmente consiste en volverse del pecado hacia Dios. Otra vez, si

recordamos que el arrepentimiento es apartarse del pecado volviéndose a Dios, el volverse a Dios implica fe en la misericordia de Dios tal como se revela en Cristo. Es imposible separar la fe del arrepentimiento. La fe salvadora está impregnada de arrepentimiento, y éste está impregnado de fe. La regeneración se manifiesta en nuestras mentes cuando ejercitamos la fe y el arrepentimiento.

Cambio de corazón, mente y voluntad

El arrepentimiento consiste esencialmente en un cambio de corazón, mente y voluntad. El cambio de corazón, mente y voluntad tiene que ver principalmente con cuatro cosas: es un cambio de mente acerca de Dios, de nosotros, del pecado y de la justicia. Aparte de la regeneración, nuestro pensamiento acerca de Dios, de nosotros mismos, del pecado y de la justicia está radicalmente pervertido. La regeneración cambia nuestros corazones y mentes; los renueva de manera radical. De ahí que ocurre un cambio radical en nuestra manera de pensar y de sentir. «¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!» (2 Co. 5:17). Es muy importante observar que la fe que es para salvación es la fe que va acompañada de aquel cambio de pensamiento y actitud. Demasiadas veces, en los círculos evangélicos, y particularmente en el evangelismo popular, no se comprende ni aprecia la enormidad del cambio que la fe indica. Hay dos falacias. La primera es remover la fe del único contexto que le da significado, y la otra es pensar en la fe en términos simplemente de decisión, y de una decisión más bien barata. Estas falacias están estrechamente relacionadas y se condicionan mutuamente. El énfasis en el arrepentimiento y en el profundo cambio de pensamiento y sentimiento que se involucra es precisamente lo necesario para corregir este concepto destructivo de la fe. La naturaleza del arrepentimiento sirve para acentuar la urgencia de las cuestiones en juego en la demanda del evangelio, la rotura con el pecado que entraña la aceptación del evangelio, y la perspectiva totalmente nueva que imparte la fe del evangelio.

No debemos pensar que el arrepentimiento consiste sencillamente en un cambio de pensar en general; es algo muy particular y concreto. Y debido a que es un cambio de mente en relación al pecado, lo es en relación a pecados particulares, pecados que demuestran todo el carácter particular e individual de *nuestros* pecados. Nos resulta muy fácil hablar del pecado, condenar muy fácilmente a los pecados particulares de los demás, y sin embargo no ser penitentes acerca de nuestros propios pecados particulares. La prueba del arrepentimiento es la genuinidad y resolución de nuestro arrepentimiento

respecto a nuestros propios pecados, pecados caracterizados por las circunstancias que nos son peculiares a nosotros mismos.

El arrepentimiento, en el caso de los tesalonicenses, se manifestó en que se apartaron de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero. Fue su idolatría lo que evidenciaba de manera particular su alejamiento de Dios, y fue el arrepentimiento respecto a la misma lo que demostró la genuinidad de su fe y esperanza (1 Ts. 1:9, 10).

El evangelio no consiste solamente en que por gracia somos salvos por medio de la fe, sino que es también el evangelio del arrepentimiento. Cuando Jesús, después de su resurrección, abrió el entendimiento de los discípulos para que comprendiesen las Escrituras, les dijo: «Esto es lo que está escrito: que el Cristo padecerá y resucitará al tercer día, y en su nombre se predicarán el arrepentimiento y el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» (Lc. 24:46, 47). Después de que Pedro predicó a la multitud durante la celebración del Pentecostés y ellos se vieron obligados a decir: «Hermanos, ¿qué debemos hacer?», Pedro contestó: «Arrepiéntase y bautícese cada uno de ustedes en el nombre de Jesucristo para perdón de sus pecados» (Hch. 2:37, 38). Más adelante, de forma similar, Pedro interpretó la exaltación de Cristo como una exaltación a la posición de «Príncipe y Salvador, para que diera a Israel arrepentimiento y perdón de pecados» (Hch. 5:31). ¿Existe algo que pueda afirmar con mayor claridad que el evangelio es el evangelio de arrepentimiento que el hecho de que el ministerio celestial de Jesús como Salvador es el de dispensar arrepentimiento para perdón de pecados? Por eso, cuando Pablo ofreció un relato de su propio ministerio a los ancianos de Éfeso, les dijo que «a judíos y a griegos les he instado a convertirse a Dios y a creer en nuestro Señor Jesús» (Hch. 20:21). Y el escritor de la epístola a los Hebreos indica que «el arrepentimiento de las obras que conducen a la muerte» es uno de los primeros principios de la doctrina de Cristo (Heb. 6:1). No podría ser de otro modo. La nueva vida en Cristo Jesús significa que quedan rotas las ataduras que nos atan al dominio del pecado. El creyente ha muerto al pecado por el cuerpo de Cristo; la vieja naturaleza ha sido crucificada, para que el cuerpo pecaminoso pueda perder su poder, y ya no siga siendo esclavo del pecado (Ro. 6:2, 6). Esta rotura con el pasado se registra en su conciencia al volverse del pecado a Dios «con un pleno propósito y empresa de una nueva obediencia» (Respuesta 87, Catecismo Menor).

Vemos, por lo tanto, que el énfasis que la Escritura ofrece acerca de la fe como la condición de la salvación no debe presentarse como si la fe fuese la única condición. Los distintos ejercicios o respuestas de nuestro espíritu

tienen su peculiar función. El arrepentimiento es lo que describe la respuesta de volverse del pecado hacia Dios. Éste es su carácter específico, así como el carácter específico de la fe es recibir a Cristo solo y reposar en él para salvación. El arrepentimiento nos recuerda que si la fe que profesamos es una fe que nos permite andar en los caminos de este mundo malo, en «los malos deseos del cuerpo, la codicia de los ojos y la arrogancia de la vida» (1 Jn. 2:16), en comunión con las obras de la oscuridad, entonces nuestra fe es una burla y un engaño. La verdadera fe está impregnada de arrepentimiento. Y así como la fe no es sólo un acto momentáneo, sino una actitud permanente de confianza y de reposo en el Salvador, así el arrepentimiento resulta en una constante contrición. El espíritu quebrantado y el corazón contrito son marcas permanentes del alma creyente. En tanto que el pecado esté ahí, deberá haber conciencia del mismo y la convicción de nuestra propia pecaminosidad apremiará al propio aborrecimiento, a la confesión y a buscar el perdón y la purificación. La sangre de Cristo es el lavatorio de la purificación inicial, pero también la fuente a la que el cristiano tiene que recurrir una y otra vez. Es en la cruz de Cristo que tiene su comienzo el arrepentimiento; es ante la cruz de Cristo que debe continuar derramando su corazón en lágrimas de confesión y contrición. El camino de la santificación es el camino de la contrición por el pecado del pasado y del presente. El Señor perdona nuestros pecados, y el perdón está sellado por la luz de su rostro, pero nosotros no nos perdonamos a nosotros mismos.

CAPÍTULO 10

La justificación

Una pregunta religiosa básica tiene que ver con nuestra relación con Dios. ¿Cómo puede el ser humano ser justo delante de Dios? ¿Cómo puede ser recto delante del Santo? Sin embargo, en nuestra situación la pregunta se agrava. No se trata sencillamente de cómo puede el ser humano ser justo delante de Dios, sino que cómo puede lograrlo siendo un ser humano pecador. Después de todo, el pecado siempre se opone a *Dios*, y la esencia del pecado es estar *contra* Dios. La persona que está *contra* Dios no puede ser justa con Dios. Porque si nosotros estamos contra Dios, entonces Dios está contra nosotros. No podría ser de otra forma. Dios no puede ser indiferente ni sentirse tolerante de aquello que es contradicción de él mismo. Su propia perfección exige que lo rechace con justa indignación. Y esto es la ira de Dios. «Ciertamente, la ira de Dios viene revelándose desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos, que con su maldad obstruyen la verdad» (Ro. 1:18). Ésta es nuestra situación y ésta es nuestra relación con Dios; ¿cómo podemos ser justos delante de él?

Naturalmente, la respuesta es que no podemos justificarnos delante de él; estamos totalmente mal delante de él. Y estamos totalmente mal delante de él porque hemos pecado y se nos ha privado de la gloria de Dios. Con demasiada frecuencia no nos damos cuenta de la gravedad de este hecho. De ahí que no tengamos en cuenta la realidad de nuestro pecado y de la ira de Dios que recae sobre nosotros debido a nuestros pecados. Ésta es la razón por

la que el magno artículo de la justificación no tañe campanas en lo más profundo de nuestro espíritu. Y es por eso que el evangelio de la justificación ha sido hasta cierto grado un son sin significado en el mundo y en la iglesia del siglo veinte. No estamos imbuidos del profundo sentimiento de la realidad de Dios, de su majestad y santidad. Y en cuanto al pecado, si es que llegamos a tomarlo en cuenta, es poco más que una desgracia o un desajuste.

Si hemos de apreciar lo que es central en el evangelio, si la trompeta del jubileo debe encontrar de nuevo su eco en nuestros corazones, nuestra manera de pensar debe sufrir una revolución mediante el realismo de la ira de Dios, de la realidad y gravedad de nuestra culpa, y de la condenación divina. Es entonces y sólo entonces que nuestros pensamientos y sentimientos quedarán rehabilitados para una comprensión de la gracia de Dios en la justificación de los impíos. La cuestión no es realmente tanto ¿cómo puede el ser humano ser justo delante de Dios? como ¿de qué manera puede el pecador *llegar* a ser justo delante de Dios? La pregunta, en esta forma, indica la necesidad de una inversión total en nuestra relación con Dios. La justificación es la respuesta, y la justificación es el acto de la libre gracia de Dios. «¿Quién acusará a los que Dios ha escogido? Dios es el que justifica» (Ro. 8:33).

Esta verdad de que Dios justifica ha de ser resaltada. No nos justificamos a nosotros mismos. La justificación no es nuestra petición de perdón ni es el efecto en nosotros de un proceso de excusas propias. No es siquiera nuestra confesión ni la sensación de bienestar que pueda ser inducida en nosotros por la confesión. La justificación no es ningún ejercicio religioso al que podamos dedicarnos, por noble y bueno que pueda ser este ejercicio religioso. Si hemos de comprender la justificación y apropiarnos de su gracia, hemos de volver nuestro pensamiento a la acción de Dios de justificar a los impíos. En ningún punto se manifiesta más la libre gracia de Dios que en su acto de justificación: «pero por su gracia son justificados gratuitamente mediante la redención que Cristo Jesús efectuó» (Ro. 3:24).

La verdad de la justificación ha sufrido tanto a manos de la perversión humana como cualquier otra doctrina de la Escritura. Una de las maneras en que ha sido pervertida es negándose a tomar en cuenta el significado del término. La justificación no significa hacer justo, o bueno, o santo, u honrado. Es completamente cierto que en la aplicación de la redención Dios hace a las personas santas y rectas. Él las renueva según su propia imagen. Comienza a hacerlo con la regeneración, lo continua con la obra de la santificación y perfeccionará esta obra en la glorificación. Pero la justificación no se refiere a esta gracia renovadora y santificadora de Dios. Uno de los principales errores

de la Iglesia Católica es que considera la justificación como la infusión de la gracia, como renovación y santificación por la que somos hechos santos. Y la gravedad del error de Roma no reside tanto en que haya confundido justificación con renovación, sino que ha confundido estos dos actos distintos de la gracia de Dios y que ha eliminado del mensaje del evangelio la gran verdad de la libre y total justificación por la gracia. A eso se debe que Lutero sufriese tales trabajos en su alma mientras aún era gobernado por las distorsiones de Roma, y la razón de que llegase a disfrutar de un gran gozo y de una certidumbre tan confiada fue que quedó emancipado de las cadenas con las que Roma le había atado. Encontró la gran verdad de que la justificación es algo totalmente diferente de lo que Roma enseñaba.

Que la justificación no significa hacer santo o recto, debería ser evidente en base al uso común del término. Cuando justificamos a una persona, no la hacemos buena ni recta. Cuando un juez justifica a una persona acusada, no constituye a dicha persona en recta. Sencillamente declara que, a su juicio, la persona no es culpable de lo que se le acusa, sino que es recta en términos de la ley que atañe a su causa. En resumidas palabras, la justificación es sencillamente una declaración o un pronunciamiento tocante a la relación de la persona con la ley que él, el juez, tiene que administrar. Naturalmente, podría ser que nuestro uso común no fuese el mismo que el uso que hace la Escritura del término. La Escritura debe ser su propio intérprete. Y la pregunta es: ¿Concuerda el uso de la Escritura con el uso común? Esta cuestión recibe fácil respuesta. Y la respuesta es que la Escritura emplea el término de la misma forma. Hay varias consideraciones que demuestran esta conclusión.

En ambos Testamentos hay numerosos pasajes donde el término «justificar» no puede significar otra cosa que declarar a alguien justo. Por ejemplo, leemos: «Cuando dos hombres tengan un pleito, se presentarán ante el tribunal y los jueces decidirán el caso, absolviendo al inocente y condenando al culpable» (Dt. 25:1). La función de los jueces no consistía en hacer que la gente fuera justa. Los jueces debían simple y exclusivamente emitir un veredicto justo, y debido a ello debían declarar justo al que era justo, y malvado al que era malvado. Otra vez leemos: «Absolver al culpable y condenar al inocente son dos cosas que el SEÑOR aborrece» (Pr. 17:15). Ahora bien, no es aborrecible para el Señor tornar al culpable en justo. Sería algo muy digno de alabar si pudiéramos convertir a un malvado y hacerlo justo. Esto es lo que hace Dios cuando regenera a alguien. El significado es más que evidente: justificar al malvado no quiere decir tornarlo en justo, sino simplemente declarar que es justo cuando no lo es. El elemento aborrecible

consiste en emitir un veredicto contrario a la verdad y a la realidad. Por eso, la justificación en este caso sólo atañe al juicio que emitimos. Es declarativo. En el Nuevo Testamento tenemos también el mismo pensamiento: «Al oír esto, todo el pueblo, y hasta los recaudadores de impuestos, reconocieron que el camino de Dios era justo» (Lc. 7:29). Muchos otros pasajes en ambos Testamentos tienen el mismo sentido. Pero éstos son suficientes para mostrar que justificar no significa hacer justo.

Justificación se contrasta con condenación (*cf.* Dt. 25:1; Pr. 17:15; Ro. 8:33, 34). Condenar nunca significa tornar a alguien en malvado, y por tanto justificar no puede significar hacer bueno o justo.

Hay pasajes en los que la noción de emitir juicio nos guía hacia el significado de la palabra justificación. «¿Quién acusará a los que Dios ha escogido? Dios es el que justifica» (Ro. 8:33). La idea no consiste en realizar internamente algo en los escogidos de Dios. Lo que se debe considerar es la acusación que un adversario pueda traer contra el elegido de Dios, y lo que se arguye es que el tribunal y el juicio de Dios tienen un carácter resolutivo. Es el juicio de Dios lo que debe considerarse cuando el texto dice: «Dios es el que justifica».

Romanos 8:33, 34 es significativo en otro sentido. No sólo muestra claramente el significado del término «justificar», esto es, que tiene un sentido judicial; pero este pasaje muestra también que es este sentido judicial el que se da en la justificación de los impíos por parte de Dios. Pablo, desde luego, está empleando la palabra «justificar» aquí en el mismo sentido en que lo hace antes en la epístola. La epístola a los Romanos trata de esta precisa cuestión: la justificación de los pecadores. Éste es, en particular, el gran tema de los primeros cinco capítulos. Romanos 8:33, 34 muestra de manera concluyente que el significado es el que queda contrastado con la palabra «condenar», y que es el que se relaciona con la refutación de una acusación judicial. Por lo tanto, el significado de la palabra «justificar» en la epístola a los Romanos, y por ello en la epístola que más que cualquier otro libro de la Escritura desarrolla la doctrina, es declarar a alguien justo. Su significado no tiene absolutamente nada que ver con la noción de hacer recto, santo, bueno o justo.

Es un concepto legal

Esto es lo que se quiere decir cuando insistimos en que la justificación es un concepto legal. Tiene que ver con un juicio dicho, declarado, pronunciado; es judicial, jurídico o legal. El propósito principal de estos términos es distinguir

entre la clase de acción involucrada en la justificación y la clase de acción involucrada en la regeneración. La regeneración es un acto de Dios en nosotros; la justificación es un juicio de Dios acerca de nosotros. La distinción es como la que existe entre el acto de un cirujano y el acto de un juez. El cirujano, cuando extirpa algún cáncer interior, hace algo en nosotros. Esto no es lo que hace el juez: el juez emite un veredicto respecto a nuestra situación judicial. Si somos inocentes, él se pronuncia en este sentido.

La pureza del evangelio se vincula con el reconocimiento de esta distinción. Si se confunde la justificación con la regeneración o la santificación, entonces se abre el camino para la perversión del evangelio en su misma esencia. La justificación sigue siendo el artículo donde la Iglesia se mantiene o cae.

Justificar significa declarar o dictaminar que alguien es justo. Cuando se mantiene la equidad, esta declaración o veredicto significa que el estado o situación de justicia que se declara se presupone en la declaración. Cuando un juez, por ejemplo, declara a alguna persona justa en términos de la ley que está administrando, dicho juez sencillamente declara lo que encuentra como realidad; no le otorga a la persona su condición de justicia. Es por eso que los jueces deben absolver a los justos y condenar a los culpables (Dt. 25:1). En tal caso, la justificación sencillamente tiene en cuenta el carácter de la persona interesada y el juez otorga su veredicto en conformidad al mismo. Él justifica a los justos. La declaración del hecho presupone el mismo hecho que se declara mediante el veredicto.

Sin embargo, la justificación que ahora nos ocupa es la justificación por parte de Dios de los impíos. No es la justificación de personas justas sino la de personas malvadas, y por tanto de aquellos que están bajo la condenación y maldición de Dios. ¿Cómo puede ser esto? El juicio de Dios se realiza siempre conforme a la verdad; no sólo es conforme a la equidad, sino de perfecta equidad. ¿Cómo puede, entonces, justificar él a aquellos que son injustos, y además totalmente injustos?

Aquí nos encontramos con algo completamente único. No se puede negar que Dios justifica al impío (Ro. 4:5; *cf.* Ro. 3:19-24). Sería aborrecible delante de Dios que el ser humano hiciese esto. El ser humano debe *condenar* al impío, y puede únicamente *justificar* a aquel que sea justo. Dios justifica al impío y hace lo que ningún ser humano puede hacer. Y, pese a ello, Dios no es injusto. Él es justo cuando justifica al impío (Ro. 3:26). ¿Qué es lo que le permite a Dios ser justo cuando justifica a pecadores?

Es aquí que el solo concepto de declarar que alguien es justo parece ser inadecuado por sí mismo para expresar la plenitud de lo que está involucrado en la justificación de los impíos por parte de Dios. Existen muchas más cosas involucradas que la simple expresión «declarar justo». En la justificación de los pecadores por parte de Dios hay un factor totalmente nuevo que no aparece en ningún otro caso de justificación. Y este nuevo factor surge de la situación totalmente diferente que está contemplada en la justificación de los pecadores por parte de Dios y en las maravillosas provisiones de la gracia y justicia de Dios para hacer frente a tal situación. Dios hace lo que nadie más podría hacer y hace aquí lo que no hace en ningún otro lugar. ¿Cuál es esta cosa singular e incomparable?

En la justificación de los pecadores por parte de Dios no hay desviación de la norma de que lo que se declarara es lo que se presupone que es. El juicio de Dios es aquí, como en todo, conforme a la verdad. La peculiaridad de la acción de Dios consiste en esto: que él causa el estado o la relación de justicia que se declara que es. Debemos recordar que la justificación es siempre legal o judicial. Por ello, lo que Dios hace en este caso es que él constituye la nueva y justa relación judicial, así como declara que esta nueva relación lo es. Él constituye en justos a los impíos, y por consiguiente puede declararlos justos. En la justificación de los pecadores hay el acto constitutivo así como el declarativo. O, si queremos, podemos decir que el acto declarativo de Dios en la justificación de los impíos es constitutivo. En esto consiste lo incomparable de su carácter.

Esta conclusión de que la justificación es constitutiva no sólo es una inferencia derivada de las consideraciones de la verdad y equidad de Dios; se declara de manera expresa en la misma Escritura. Es con el tema de la justificación que está tratando Pablo cuando dice: «Porque así como por la desobediencia de uno solo muchos fueron constituidos pecadores, también por la obediencia de uno solo muchos serán constituidos justos» (Ro. 5:19). Las expresiones paralelas que emplea Pablo en este capítulo son en el mismo sentido.

Romanos 5:17

En Romanos 5:17 Pablo habla de aquellos que reciben «en abundancia la gracia y el don de la justicia», y en el versículo 18 acerca del veredicto que se declara sobre los seres humanos para justificación de vida por «un solo acto de justicia». Es evidente que la justificación que es para vida eterna la contempla Pablo como consistiendo en que somos constituidos justos, en que recibimos

la justicia como un libre don, y esta justicia no es otra que la justicia del mismo hombre Jesucristo; es la justicia de su obediencia. Por ello, la gracia reina por la justicia que nos trae vida eterna por medio de Jesucristo nuestro Señor (Ro. 5:21). Ésta es la verdad que se ha expresado como la imputación a nosotros de la justicia de Cristo. La justificación es por ello un acto constitutivo por el que la justicia de Cristo es imputada a nuestra cuenta y somos por ello aceptados como justos a la vista de Dios.

Cuando pensamos en tal acto de gracia de parte de Dios, obtenemos respuesta a nuestra pregunta: ¿Cómo puede Dios justificar al impío? La justicia de Cristo es la justicia de su perfecta obediencia, una justicia incontaminada e imposible de contaminar, una justicia que no sólo garantiza la justificación de los impíos, sino que necesariamente suscita y fuerza tal justificación. Dios tiene que recibir a aquellos que son investidos con la justicia de su propio Hijo. Mientras que su ira se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos, su buena disposición también se revela desde el cielo en base a la justicia de su amado y unigénito Hijo. Aquellos que son justificados pueden bien alegrarse en las palabras del profeta: «Sólo en el SEÑOR están la justicia y el poder... Pero toda la descendencia de Israel será vindicada y exaltada en el SEÑOR» (Is. 45:24, 25). «Me deleito mucho en el Señor; me regocijo en mi Dios. Porque él me vistió con ropas de salvación y me cubrió con el manto de la justicia. Soy semejante a un novio que luce su diadema, o una novia adornada con sus joyas» (Is. 61:10). «No prevalecerá ninguna arma que se forje contra ti; toda lengua que te acuse será refutada. Ésta es la herencia de los siervos del Señor, la justicia que de mí procede —afirma el SEÑOR—» (Is. 54:17). Y la declaración del apóstol se vuelve más elocuente: «¿Quién acusará a los que Dios ha escogido? Dios es el que justifica» (Ro. 8:33).

La justificación es un acto a la vez declarativo y constitutivo proveniente de la libre gracia de Dios. Es constitutivo a fin de que pueda ser realmente declarativo. Dios debe constituir la nueva relación y declararla una realidad. El acto constitutivo consiste en la imputación a nosotros de la obediencia y justicia de Cristo. La obediencia de Cristo debe ser por tanto considerada como la *base* de la justificación; Dios no sólo considera la justicia, sino que la incluye a nuestro favor cuando justifica a los impíos. Esta doctrina, no obstante, necesita ser examinada con mayor amplitud si queremos hacer más evidente la base bíblica para la misma.

Génesis 15:6

En Génesis 15:6 se dice que Abraham creyó al SEÑOR y que el SEÑOR lo reconoció a él como justo. Este texto es citado repetidas veces en el Nuevo Testamento (Ro. 4:3, 9, 22; Gá. 3:6; Stg. 2:23) y podría parecer que fue la fe de Abraham lo que se le tomó en cuenta como justicia sobre cuya base fue justificado, que la misma fe fue aceptada por Dios como cumpliendo todas las demandas necesarias para una plena y perfecta justificación. Si éste fuera el caso, entonces Abraham fue justificado, y todos los otros creyentes son también justificados sobre la base de la fe y debido a la fe. Es importante observar, en este contexto, que la Escritura nunca emplea estos términos. Habla de que somos justificados *mediante* la fe, o *por* la fe, pero nunca dice que somos justificados *a causa de* la fe ni *debido* a la fe. No obstante, si es que somos justificados sobre la base de la fe, la expresión que comunicaría este concepto de la manera más precisa es que somos justificados a causa de la fe. El hecho de que la Escritura, y de manera especial el apóstol Pablo, rehuya el empleo de estos términos es en sí mismo suficiente para volvernos cautos acerca de no pensar ni hablar de ninguna manera que fuese a sugerir esta perspectiva de la justificación.

Otras consideraciones

Pero hay también otras numerosas consideraciones que nos muestran que la fe no es en sí misma la justicia, como también muestran que la justicia de la justificación no consiste en nada que haya sido realizado en nosotros ni logrado por nosotros. Hay diversos argumentos que pueden exponerse.

1. Una justicia obrada en nosotros, aunque fuese perfecta y eliminase todo pecado futuro, no llegaría a alcanzar las demandas de la plena e irrevocable justificación que la Escritura presenta como tal. Una justicia así no borraría el pecado y la injusticia del pasado ni la condenación que yace sobre nosotros por el pecado del pasado. Pero la justificación incluye la remisión de todo pecado y condenación. Por consiguiente, la justicia que es la base de la justificación debe ser tal que dé solución a los pecados del pasado y abarque a los del futuro.

La justicia autogenerada no puede cubrir esta necesidad. Y también debemos recordar que la justicia obrada en nosotros por la regeneración y la santificación nunca es perfecta en esta vida. Por ello, nunca puede llegar a compararse a la justicia que es necesaria. Sólo una justicia perfecta puede ofrecer la base para una justificación completa, perfecta e irreversible.

Además, la justificación otorga un derecho a la vida eterna y la asegura (Ro. 5:17, 18, 21). Una justicia obrada en nosotros nos prepara para disfrutar la vida eterna, pero no puede ser la base de tal recompensa.

2. La justificación no se logra por la justicia que podamos realizar; no es por obras (Ro. 3:20; 4:2; 10:3, 4; Gá. 2:16; 3:11; 5:4; Fil. 3:9). La Escritura insiste tanto en esto, que afirmar la justificación por las obras sería demostrar una ceguera y distorsión espirituales del peor grado. La doctrina católica romana presenta las marcas evidentes de esta distorsión.

3. Somos justificados por la gracia. No es la recompensa de nada en nosotros u obrado por nosotros, sino que procede del libre e inmerecido favor de Dios (Ro. 3:24ss.; 5:15-21).

La justicia que nos ofrece la Escritura

Vemos, pues, que si queremos encontrar la justicia que da la base de la plena y perfecta justificación que Dios otorga a los impíos, no podemos encontrarla en nada que resida en nosotros, ni en nada que Dios haga en nosotros, ni en nada que nosotros hagamos. Debemos mirar fuera de nosotros hacia algo que sea de una clase completamente diferente y en una dirección totalmente distinta. ¿Cuál es la dirección que se nos indica en la Escritura?

1. Es en Cristo que somos justificados (Hch. 13:39; Ro. 8:1; 1 Co. 6:11; Gá. 2:17). Desde el principio se nos indica en estos pasajes que es por unión con Cristo, y por medio de alguna relación específica con él involucrada en esta unión, que somos justificados.

2. Es por medio de la obra sacrificadora y redentora de Cristo (Ro. 3:24; 5:9; 8:33, 34). Somos justificados en la sangre de Jesús. El significado particular de esta verdad en esta relación consiste en que es el logro redentor obrado de una vez para siempre por Cristo lo que es puesto en el centro de nuestra atención cuando pensamos en la justificación. Es por ello algo objetivo para nosotros mismos, y no la obra de la gracia de Dios en nuestros corazones, mentes y vidas.

3. Es por la justicia de Dios que somos justificados (Ro. 1:17; 3:21, 22; 10:3; Fil. 3:9). En otras palabras, la justicia de nuestra justificación proviene de Dios. Nada demuestra de manera más concluyente que no se trata de una

justicia nuestra. La justicia obrada en nosotros u obrada por nosotros, aunque sea totalmente por la gracia de Dios y aunque sea de un carácter perfecto, no es una justicia de Dios. Es, después de todo, justicia humana. Pero la insistencia obligatoria de la Escritura es que en la justificación es la justicia de Dios la que se revela de fe en fe, y por ello una justicia que se contrasta no sólo con la injusticia humana, sino también con la justicia humana.

Es una justicia de calidad *divina*. No es, naturalmente, el atributo divino de justicia o rectitud, pero es, de todos modos, una justicia con cualidades o atributos divinos, y por ello una justicia de propiedad divina.

4. La justicia de la justificación por la fe es la justicia de la obediencia de Cristo (Ro. 5:17, 18, 19). Aquí tenemos la consideración final que confirma todas las anteriores consideraciones y que las pone en perspectiva. Ésta es la razón final por la que se nos señala fuera de nosotros hacia Cristo y hacia su obra consumada. Y ésta es la razón de por qué la justicia de la justificación proviene de Dios. Es la justicia de Cristo obrada por él en la naturaleza humana, la justicia de su obediencia hasta la muerte, y muerte de cruz. Pero, como tal, es la justicia del Dios-hombre, una justicia que llega a las demandas de nuestra situación pecadora y maldecida por el pecado, una justicia que cumple todas las demandas de una justificación completa e irrevocable, y una justicia que cumple todas estas demandas porque es una justicia de propiedad y carácter divinos, una justicia incontaminada e inviolable. Que reine también la gracia *que nos trae justificación* y vida eterna por medio de nuestro Señor Jesucristo (Ro. 5:21). «Dichosos los que saben aclamarte, SEÑOR, y caminan a la luz de tu presencia; los que todo el día se alegran en tu nombre y se regocijan en tu justicia» (Sal. 89:15, 16).

La justificación es un acto que procede de la libre gracia de Dios. Es un acto de Dios y sólo de Dios. Y la justicia que le sirve de base es la justicia de Dios. Podría parecer que este énfasis en la acción divina no sólo la haría inapropiada, sino inconsecuente para cualquier actividad de la que seamos los agentes para recibir cualquier instrumentalidad o eficacia en relación con la justificación. Pero la Escritura pone bien en claro que la actividad de parte del receptor recibe su lugar apropiado en relación con este acto de la gracia de Dios. La actividad de parte del receptor es la fe, y es la fe sola lo que entra en esta relación con la justificación. Somos justificados por la fe o mediante la fe (*cf*. Ro. 1:17; 3:22, 25, 26, 27, 28, 30; 4:3, 5, 16, 24; 5:1; Gá. 2:16; 3:8, 9; 5:4, 5; Fil. 3:9).

La secuencia correcta

Ha habido buenos protestantes que han mantenido que esta fe no es el antecedente de la justificación, sino el consecuente, que no creemos a fin de ser justificados, sino que creemos porque hemos sido justificados, y que la fe a que se hace referencia es la fe en que hemos sido justificados. El testimonio de la Escritura no parece sustentar esta perspectiva de la relación de la fe con la justificación. No podemos creer que hemos sido justificados hasta que seamos primero justificados. Pero existen buenas razones para insistir en que este reflejo o acto de fe secundario no es la fe que estamos considerando cuando se dice que somos justificados por la fe, y que esta fe por la que somos justificados es el acto inicial y primario de fe en Jesucristo por la que en nuestro llamamiento eficaz somos unidos a Cristo e investidos con su justicia para nuestra aceptación para con Dios y justificación por medio de él.

Hay varias consideraciones que favorecen este punto de vista de la enseñanza de la Escritura. Mencionaré sólo dos.

1. Parece del todo innatural y forzado contemplar de cualquier otra manera el énfasis sostenido de que somos justificados por la fe. Cuando la Escritura habla en estos casos de justificación, no hace referencia a nuestra conciencia ni a nuestra seguridad de la justificación, sino al acto divino por el que somos realmente justificados. La justificación no consiste en aquello que se refleja en nuestra conciencia; consiste en el acto divino de absolución y aceptación. Y es precisamente esto que se dice que es por medio de la fe.

2. Hay un pasaje de Pablo que nos ofrece bastante claridad al respecto. Está en Gálatas 2:16: «Sin embrago, al reconocer que nadie es justificado por las obras que demanda la ley sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos puesto nuestra fe en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe en él y no por las obras de la ley; porque por éstas nadie será justificado». Pablo dice aquí que nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de ser justificados por medio de la fe de Cristo. En una palabra, la fe en Cristo es para el fin de la justificación, y es considerada como antecedente a la misma (*cf.* también Ro. 4:23, 24).

Podemos concluir que la Escritura quiere enseñar que el acto justificador de Dios sobreviene en base al acto de fe, que Dios justifica a los que creen en Jesús y en base al acontecimiento de la fe. Pero debemos recordar que la fe es un acto o ejercicio de parte de los seres humanos. No es Dios quien cree en Jesucristo, sino el pecador que está siendo justificado. Por ello, la fe es un instrumento indispensable en relación con la justificación. Somos justificados

por medio de la fe y la fe es el prerrequisito. Y es sólo la fe la que es puesta en relación con la justificación. ¿Por qué?

Podría ser suficiente para nosotros saber que es así por disposición divina. A menudo, en la revelación del consejo de Dios, esto es todo lo que podemos y necesitamos decir. Pero en este caso podemos decir más y con buenas razones. Existen evidentes razones por las cuales la justificación es por la fe y por la sola fe.

Primero, es totalmente congruente con el hecho de que es por gracia. «Por eso la promesa viene por la fe, a fin de que por la gracia quede garantizada para toda la descendencia de Abraham» (Ro. 4:16). La fe y la gracia son totalmente complementarias. En segundo lugar, la fe es totalmente congruente con el hecho de que la base de la justificación es la justicia de Cristo. La cualidad específica de la fe es que recibe y reposa sobre otro; en este caso Cristo y su justicia. Ninguna otra gracia, por importante que pueda ser en relación con la salvación como un todo, tiene esta cualidad como específica o distintiva. Somos, por tanto, justificados por la fe. Tercero, la justificación por la fe y por la sola fe ejemplifica la libertad y riqueza del evangelio de la gracia. Si fuésemos justificados por las obras, en cierto grado o extensión, no quedaría evangelio en lo absoluto, porque, ¿qué obras de justicia puede ofrecer a Dios un pecador condenado, culpable y depravado? El hecho de que somos justificados por la fe anuncia el gran artículo del evangelio de la gracia de que no somos justificados por obras de la ley. La fe se levanta en antítesis a las obras; estas dos cosas no pueden amalgamarse (*cf*. Gá. 5:4).

El hecho de que somos justificados por la fe es lo que engendra esperanza en el corazón convencido de un pecador. Él sabe que no tiene nada que ofrecer. Y esta verdad le asegura que no tiene necesidad de ofrecer nada; más aún, le asegura que sería aborrecible presumir delante de Dios que puede ofrecer algo. Somos justificados por la fe, y por ello simplemente nos entregamos a nosotros mismos, en toda nuestra deprimente desesperanza, al Salvador cuya justicia es incontaminada e imposible de contaminar. La justificación por la sola fe es la esencia del evangelio y es el elemento que hace al tullido saltar como un corzo y cantar a la lengua del mudo. La justificación es aquello por lo cual reina la gracia por medio de la justicia para vida eterna; es sólo para el creyente y es para el creyente por la sola fe. Es la justicia de Dios de principio a fin (Ro. 1:17; *cf*. 3:22).

Existe la vieja objeción de que esta doctrina impulsa al abuso y al libertinaje. Sólo los que no conocen el poder del evangelio alegarán tal error. La justificación es por la sola fe, pero no por una fe que está sola. La

justificación no es la totalidad de lo que está incluido en el evangelio de la gracia redentora. Cristo es un Salvador integral, y la justificación no es lo único que el pecador creyente posee en él. Y la fe no es la única respuesta en el corazón de aquel que se ha confiado a Cristo para salvación. La fe sola justifica, pero una persona justificada que solamente tuviese fe sería una aberración que no existe en el reino de la gracia. La fe obra por medio del amor (*cf.* Gá. 5:6). Y si la fe no tiene obras, está muerta (*cf.* Stg. 2:17-20). Es la fe viva lo que justifica, y la fe viva une a Cristo tanto en virtud de su muerte como del poder de su resurrección. El que se ha entregado a Cristo para que lo libere de la culpa del pecado, también se ha entregado a él para que lo libere del poder del pecado. «¿Qué concluiremos? ¿Vamos a persistir en el pecado para que la gracia abunde? ¡De ninguna manera! Nosotros, que hemos muerto al pecado, ¿cómo podemos seguir viviendo en él?» (Ro. 6:1, 2).

CAPÍTULO 11

La adopción

La adopción es un acto de la gracia de Dios distinto y adicional a los otros actos de gracia que forman parte de la aplicación de la redención. Decir esto podría parecer del todo innecesario. ¿Acaso el mismo término y el significado específico que va con él no implican claramente su naturaleza peculiar? Pero no es superfluo enfatizar el hecho de que es un acto distinto que conlleva sus propios privilegios peculiares. Es particularmente importante recordar que no es lo mismo que justificación o regeneración. Demasiadas veces ha sido considerado como simplemente un aspecto de la justificación o como otra forma de expresar el privilegio conferido por la regeneración. Es mucho más que cualquiera o que ambos actos de gracia.

La justificación significa nuestra aceptación para con Dios como justos y el otorgamiento del derecho a la vida eterna. La regeneración es la renovación de nuestros corazones según la imagen de Dios. Pero por sí mismas estas bendiciones, por preciosas que sean, no indican lo que se confiere mediante el acto de adopción. Por adopción los redimidos llegan a ser hijos e hijas del Señor Dios Todopoderoso; son incorporados a la familia de Dios y reciben los privilegios de ella. Ni la justificación ni la regeneración expresan precisamente esto. Un texto que establece el carácter especial de la adopción es Juan 1:12: «Mas a cuantos lo recibieron, a los que creen en su nombre, les dio el derecho de ser hijos de Dios». Llegamos a ser hijos de Dios porque se nos

otorga un derecho o se nos confiere una potestad, y esto se da a aquellos que creen en el nombre de Jesús.

Pero hay algunas cosas que decir acerca de la relación de la adopción con estos otros actos de la gracia.

1. Aunque la adopción es distinta nunca se puede separar de la justificación y de la regeneración. La persona justificada siempre es receptora de la filiación. Y los que reciben potestad de ser hechos hijos de Dios son los que, como se indica en Juan 1:13, «no nacen de la sangre, ni por deseos naturales, ni por voluntad humana, sino que nacen de Dios».

2. La adopción es, como la justificación, un acto judicial. En otras palabras, es el otorgamiento de una posición, o de un puesto, no la generación dentro de nosotros de una nueva naturaleza o carácter. Tiene que ver con una relación y no con la actitud o disposición que nos capacita para reconocer y cultivar esta relación.

3. Los adoptados en la familia de Dios reciben asimismo el Espíritu de adopción mediante el cual pueden reconocer su filiación y ejercitar los privilegios que acompañan al mismo. «Ustedes ya son hijos. Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba! ¡Padre!» (Gá. 4:6; *cf.* Ro. 8:15, 16). El Espíritu de adopción es la consecuencia, pero esto no constituye la adopción por sí misma.

4. Hay una estrecha relación entre adopción y regeneración. Tan estrecha es esta relación que algunos dirían que somos hijos de Dios tanto por participación de naturaleza como por acta de adopción. Hay evidencia escritural que podría apoyar esta inferencia. Existen dos formas por las que podemos llegar a ser miembros de una familia humana: podemos nacer en su seno, o podemos ser adoptados en el seno de ella. Lo primero es por generación natural, lo segundo por una acción legal. Puede que la Escritura nos presente como entrando en la familia de Dios: por generación y por adopción. Sin embargo, esto no parece concluyente. En todo caso, hay una interdependencia muy estrecha entre el acto generador de la gracia de Dios (la regeneración) y el de adopción. Cuando Dios adopta hombres y mujeres en su familia, él asegura que no sólo puedan tener los derechos y privilegios de hijos e hijas suyos, sino también la naturaleza o disposición congruente con tal posición. Esto lo hace mediante la regeneración —los renueva según su

imagen, que comprende su conocimiento, justicia y santidad. Dios nunca tiene en su familia a los que son ajenos a su ambiente, espíritu y posición. La regeneración es el prerrequisito de la adopción. El mismo Espíritu Santo que nos regenera es también enviado a los corazones de los adoptados, que claman ¡Abba! ¡Padre! Pero la adopción misma no es simplemente regeneración, ni es el Espíritu de adopción —lo primero es el prerrequisito, lo segundo es loconsiguiente.

La adopción, como lo implica claramente el término, es un acto de transferencia desde una familia ajena a la familia del mismo Dios. Éste es ciertamente el punto culminante de la gracia y del privilegio. No osaríamos desvalorizar tal gracia afirmando que es algo aparte de la propia revelación de Dios y de la seguridad que ella ofrece. Abruma la imaginación a causa de su asombrosa compasión y amor. Sólo el Espíritu podría ser el sello de la misma en nuestros corazones. «Ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado, ninguna mente humana ha concebido lo que Dios ha preparado para quienes lo aman» (1 Co. 2:9, 10). Es sólo cuando la convergencia del testimonio de la revelación y el testimonio interior del Espíritu ocurre en nuestros corazones que podemos escalar este pináculo de la fe y decir con confianza y amor confiados: ¡Abba! ¡Padre!

La adopción tiene que ver con la paternidad de Dios en relación con los seres humanos. Cuando pensamos en la paternidad de Dios, es necesario hacer ciertas distinciones. Existe, primeramente, la paternidad de Dios que es exclusivamente trinitaria, la paternidad del Padre, la primera persona de la Trinidad, en relación con el Hijo, la segunda persona. Esto se aplica sólo a Dios Padre en su eterna y necesaria relación con el Hijo y sólo con el Hijo. Es única y exclusiva. Nadie, ni siquiera el Espíritu Santo, es el Hijo en este sentido. No se aplica ni a ángeles ni a seres humanos. En la teología moderna se dice a veces que los seres humanos, por la adopción, llegan a participar de la Filiación de Cristo, y así entran en la vida divina de la Trinidad. Ésta es una confusión grave, un gran error. El eterno Hijo de Dios es el unigénito y nadie participa en esta Filiación, así como Dios Padre no es el Padre de nadie más en el sentido en que es el Padre del unigénito y eterno Hijo.

La paternidad de Dios

En relación con los seres humanos, hay lo que a veces ha recibido el nombre de la paternidad universal de Dios. Es cierto que hay un sentido en el que se puede decir que Dios es el Padre de todos los seres humanos. Desde la perspectiva de su creación y providencia, él otorga vida y aliento y todas las

cosas a todos los seres humanos. En él todos vivimos, nos movemos y existimos. Es en esta relación que se hace referencia a él en pasajes como Hechos 17:25-29, Hebreos 12:9 y Santiago 1:18. Dado que de él somos descendientes, que él es el Padre de los espíritus y que creó las lumbreras celestes, puede ser escritural referirse a esta relación que Dios tiene con todos los seres humanos en la creación y la providencia como una de paternidad, y por tanto de paternidad universal.

Existen otros pasajes en la Escritura que parecerían hablar de manera más explícita de esta relación en términos de paternidad, pero cuando se examinan con cuidado, se puede mostrar en algunos casos que no se refieren a esta paternidad, y otros más probablemente se refieren a una paternidad mucho más específica y restringida. Por ejemplo, en Malaquías 2:10: «¿No tenemos todos un solo padre? ¿No nos creó un solo Dios?», no es cosa en absoluto cierta que la alusión sea a la creación original y a Dios como Padre de todos los seres humanos en virtud de la creación. Lo que se necesita observar, en todo caso, es que en relativamente unas pocas ocasiones en la Escritura, en las que se hace referencia a la relación que Dios tiene con los seres humanos a causa de la creación y de la providencia general, se habla en términos de paternidad de Dios. El término «Padre» aplicado a Dios, y el título «hijo de Dios» aplicado a los seres humanos, se reservan uniformemente en la Escritura para aquella relación particular que queda constituida por la redención y la adopción. Esto nos enseña la lección de que el gran mensaje de la Escritura tocante a la paternidad de Dios, el mensaje resumido en un texto como «y ustedes no recibieron un espíritu que de nuevo los esclavice al miedo, sino el Espíritu que los adopta como hijos y les promete clamar: "¡Abba! ¡Padre!"» (Ro. 8:15), o en la oración que Jesús enseñó a sus discípulos a orar: «Padre nuestro que estás en el cielo» (Mt. 6:9), no es la de la paternidad universal de Dios, sino el mensaje de aquella relación de lo más específico e íntimo que Dios establece con los que creen en el nombre de Jesús. Ofrecer el mensaje de la paternidad universal de Dios en lugar de aquella que está constituida por la redención y la adopción equivale a anular el evangelio; significa la degradación de esta relación de lo más elevado y valioso al nivel de aquella relación que todos los seres humanos sustentan con Dios por creación. En resumidas palabras, significa privar al evangelio de su significado redentor. Y alienta a los seres humanos a seguir creyendo en el engaño de que nuestra condición de criaturas garantiza nuestra adopción en la familia de Dios.

La gran verdad de la paternidad de Dios y de la filiación que Dios otorga a los seres humanos es una verdad que pertenece a la aplicación de la redención.

No es más cierta con respecto a todos los seres humanos que lo son el llamamiento eficaz, la regeneración y la justificación. Dios llega a ser el Padre de su propio pueblo por el acto de la adopción. Es la maravilla de esta gracia que hizo al apóstol Juan exclamar: «¡Fíjense qué gran amor nos ha dado el Padre, que se nos llame hijos de Dios!» (1 Jn. 3:1). Y para asegurar a sus lectores que este privilegio es algo que se tiene al presente y no sólo como algo que es para el futuro, añade inmediatamente: «¡Y lo somos!». Para indicar la división que ahora existe entre los seres humanos, continúa diciendo: «El mundo no nos conoce, precisamente porque no conoció a él». Para que no haya ninguna duda en cuanto a la realidad de la filiación que ha sido otorgada, sigue añadiendo: «Queridos hermanos, ahora somos hijos de Dios». Juan demuestra que había meditado y aprendido bien las mismas palabras del Señor cuando dijo: «Y al que me ama, mi Padre lo amará... El que me ama, obedecerá mi palabra, y mi Padre lo amará, y haremos nuestra vivienda en él» (Jn. 14:21, 23). Y ahora que se encuentra escribiendo su primera epístola, su corazón se llena de asombro al ver lo que el amor del Padre nos ha otorgado: «¡Fíjense qué gran amor nos ha dado *el Padre*!». Es específicamente la gracia del Padre. Juan no deja de estar asombrado y nunca dejará de estarlo. La eternidad no apagará su asombro.

Dios llega a ser el Padre de su propio pueblo por medio del acto de adopción. Es específicamente Dios el Padre el agente de este acto de gracia. «¡Fíjense qué gran amor nos ha dado el Padre, que se nos llame hijos de Dios! ¡Y lo somos!» (1 Jn. 3:1). Surge la pregunta: ¿Quién debe ser considerado el Padre de aquellos que ha sido adoptado en la familia de Dios? Será Dios visto como las tres personas de la Trinidad o será específicamente Dios el Padre? ¿Y cuando el pueblo de Dios se dirige a Dios como Padre, a quién realmente se están dirigiendo? ¿Es a la Trinidad completa, Padre, Hijo y Espíritu Santo, o es al Padre como la primera persona de la Trinidad? Es esta pregunta a la debemos dirigir nuestra atención.

Hay diversas consideraciones procedentes de las Escrituras que nos indican que es Dios Padre el que es Padre, y que por adopción los hijos del pueblo de Dios vienen a ser hijos de la primera persona de la Trinidad. Por lo menos, la Escritura indica que cuando se contempla la paternidad de Dios en relación con los seres humanos es *específicamente* el Padre quien entra en esta relación con ellos.

El título «Padre» es el nombre característico de la primera persona de la Trinidad. Este título le pertenece a él en primer lugar, porque en las interrelaciones de las personas de la Deidad, únicamente él es Padre, así como

únicamente la segunda persona es Hijo y la tercera persona únicamente es Espíritu Santo. Cuando nuestro Señor habló del Padre y se dirigió a él, fue siempre la primera persona de la Trinidad a quien tenía en mente. La primera persona es la única que es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

En Juan 20:17 encontramos palabras muy instructivas de parte de nuestro Señor. Juan nos relata que Jesús le dijo a María Magdalena: «Suéltame, porque todavía no he vuelto al Padre. Ve más bien a mis hermanos y diles: "Vuelvo a mi Padre, que es Padre de ustedes; a mi Dios, que es Dios de ustedes"». Está claro que cuando Jesús dijo: «todavía no he vuelto al Padre», no podía referirse a otro que a la primera persona de la Trinidad, el Padre. Luego, cuando prosigue: «Vuelvo a mi Padre», no significaba otro más que la primera persona, porque sólo al Padre podía Jesús llamar «mi Padre». Pero la importante observación para nuestro actual propósito es que la misma persona a la que Jesús llama «mi Padre» también llama el Padre de los discípulos; el Padre a quien Jesús estaba a punto de subir era no sólo su Padre, sino también el Padre de los discípulos. Es la misma persona del Padre, aunque lo característico de la relación con el Padre es celosamente mantenido por nuestro Señor. No dice él: «Vuelvo a *nuestro* Padre», sino más bien «Vuelvo a mi Padre, que es Padre de ustedes; a mi Dios, que es Dios de ustedes».

Jesús llama muy frecuentemente al Padre, la primera persona de la Trinidad, «mi Padre que está en el cielo». La forma de expresión varía ligeramente, pero siempre tiene el mismo sentido. Y también, al hablar a sus discípulos, emplea la misma clase de expresión: «su Padre que está en el cielo». Cuando Jesús se refiere a su propio Padre en el cielo, no puede referirse a otro que al Padre. Por ello, la similitud de expresión en el título: «su Padre que está en el cielo», nos conduce a la conclusión de que está a la vista la misma persona, y que es el Padre quien es contemplado como Padre de los discípulos.

En el Nuevo Testamento en general, el título «el Padre» es indudablemente el nombre personal de la primera persona de la Trinidad. En las epístolas de Pablo, con mucha frecuencia se usa el título «Dios» también como el nombre personal de la primera persona en distinción al Hijo y al Espíritu. En diversos pasajes, también, la primera persona recibe el nombre de «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Ro. 15:6; 2 Co. 1:3; 11:31; Ef. 1:3; Col. 1:3; 1 P. 1:3). No puede dudarse de que se trata del Padre en distinción al Hijo y al Espíritu. Lo mismo sucede con el título «Dios el Padre» o su equivalente más cercano (Gá. 1:1; Ef. 6:23; Fil. 2:11; 1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:2; 1 Ti. 1:2; 2 Ti. 1:2; Tit. 1:4; 1 P. 1:2; 2 P. 1:17; 2 Jn. 3; Jud. 1; Ap. 1:6).

En casi todos estos pasajes se distingue a Dios Padre del Hijo y en 1 Pedro 1:2 del Espíritu Santo. Ahora bien, la importante observación para lo que ahora nos ocupa es que cuando Dios es llamado el Padre de los creyentes, tenemos una estrecha similitud de expresión con las que encontramos en los casos acabados de citar, en los que no puede haber duda alguna de que la persona de la Trinidad a la vista es el Padre, la primera persona. En Romanos 1:7 encontramos la salutación: «Que Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo les concedan gracia y paz» (véase igualmente 1 Co. 1:3; 2 Co. 1:2; Gá. 1:3; Ef. 1:2; Fil. 1:2; Flm. 3; *cf.* Gá. 1:4; Fil. 4:20; Col. 1:2; 1 Ts. 1:3; 3:11, 13; 2 Ts. 1:1, 2).

En pasajes como éstos no sólo hallamos la similitud de expresión en los títulos «Dios el Padre» y «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo», sino que también la persona denominada «Dios nuestro Padre» se diferencia de «el Señor Jesucristo». Y esto significa sencillamente que la persona que es llamada «nuestro Padre» es distinta del Señor Jesucristo. Esto equivale a decir que es el Padre quien es *nuestro* Padre. En este mismo contexto, 2 Tesalonicenses 2:16, 17 ilustra bien lo distintivo de la primera persona como la persona a considerar en la relación paterna que Dios sustenta con los seres humanos: «Que nuestro Señor Jesucristo mismo y Dios nuestro Padre, que nos amó y por su gracia nos dio consuelo eterno y una buena esperanza, los anime y les fortalezca el corazón, para que tanto en palabra como en obra hagan todo lo que sea bueno».

Sobre la base de esta evidencia se nos conduce a la conclusión de que cuando se piensa en Dios en términos de adopción como «nuestro Padre celestial» o «nuestro Padre», es la primera persona de la Trinidad, es decir, específicamente el Padre, quien está siendo considerada. El pueblo de Dios es lo mismo que los hijos de Dios el Padre, y él mantiene con ellos esta suprema e íntima relación. Este hecho destaca lo maravilloso de la relación establecida por la adopción. La primera persona de la Trinidad no es sólo el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, sino que es también el Dios y Padre de los que creen en el nombre de Jesús.

Por supuesto que no debemos asemejar la relación que Dios Padre tiene con el Hijo con la relación que Dios Padre tiene con la humanidad. La generación eterna no debe ser identificada con la adopción. Nuestro mismo Señor mantuvo la distinción. Él no incluyó a los discípulos cuando se refería a sí mismo, ni se dirigió al Padre como «nuestro Padre» cuando estaba en presencia de ellos. Él dijo a sus discípulos: «Ustedes deben orar así: "Padre nuestro que estás en el cielo"» (Mt. 6:9). Él no oró la oración que estaba enseñándoles, y en realidad no hubiera podido hacerlo. Y a María Magdalena

le dijo: «Vuelvo a mi Padre, que es Padre de ustedes; a mi Dios, que es Dios de ustedes» (Jn. 20:17). Pero aunque la relación de Paternidad es diferente para cada caso, es la misma persona la que es Padre del Señor Jesucristo en el inefable misterio de la Trinidad y que es el Padre de los creyentes en el misterio de su gracia adoptiva. Dios el Padre no es sólo el agente específico en el acto de la adopción; también constituye a aquellos que creen en el nombre de Jesús en sus propios hijos. ¿Podría acaso algo revelar la maravilla de la adopción o certificar la seguridad de su tenencia y privilegio de manera más eficaz que el hecho de que el mismo Padre, a causa de quien todas las cosas son y por medio de quien existen, quien hizo a aquel que es la fuente de la salvación perfecto por medio de padecimientos, llegue a ser por acto de gracia el Padre de los tantos hijos que él llevará a la gloria? Y ésta es la razón por la cual el autor mismo de la salvación no se avergüenza de llamarlos hermanos, y que pueda alegrarse con gozo indescriptible: «Aquí me tienen, con los hijos que Dios me ha dado» (Heb. 2:13).

CAPÍTULO 12

La santificación



Las presuposiciones

La santificación es un aspecto de la aplicación de la redención. Hay un orden en la aplicación de la redención, y el orden es progresivo hasta que alcanza su culminación en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Ro. 8:21, 30). La santificación no es el primer paso en la aplicación de la redención; presupone otros pasos como el llamamiento eficaz, la regeneración, la justificación y la adopción. Todos éstos tienen una estrecha relación con la santificación. Los dos anteriores pasos o aspectos, que son particularmente pertinentes para la santificación, son el llamamiento y la regeneración. La santificación es una obra de Dios *en nosotros*, y el llamamiento y la regeneración son actos de Dios que tienen sus efectos inmediatos *en nosotros*. El llamamiento se dirige a nuestra conciencia y exige una respuesta de ella. La regeneración es la renovación que se registra en nuestra conciencia en los ejercicios de la fe y del arrepentimiento, amor y obediencia. Hay también otras consideraciones que exhiben la relevancia particular del llamamiento y de la regeneración con respecto al proceso de la santificación. Es por el llamamiento que somos unidos a Cristo, y es esta unión con Cristo la que vincula al pueblo de Dios con la eficacia y la virtud por medio de la cual son santificados. La regeneración es obrada por el Espíritu Santo (Jn. 3:3, 5, 6, 8) y por medio de este acto el pueblo de Dios viene a ser habitado por el Espíritu Santo; se vuelven «espirituales», según la terminología del Nuevo

Testamento. La santificación es de manera específica la *obra* de este Espíritu Santo que habita y dirige.

Una consideración de la máxima importancia que se deriva de la prioridad del llamamiento y de la regeneración es que el pecado queda destronado en cada persona que es eficazmente llamada y regenerada. El llamamiento une a Cristo (1 Co. 1:9), y si la persona llamada queda unida a Cristo, queda unida a él en virtud de su muerte y del poder de su resurrección; es muerto al pecado, la antigua naturaleza ha sido crucificada, el cuerpo de pecado ha quedado destruido, el pecado no tiene el dominio (Ro. 6:2-6, 14). En Romanos 6:14 Pablo no está simplemente dando una exhortación. Está haciendo una declaración apodíctica en el sentido de que el pecado no ejercerá dominio sobre aquel que esté bajo la gracia. En el contexto da una exhortación en un lenguaje muy similar, pero aquí está haciendo una negación enfática: «Así el pecado no tendrá dominio sobre ustedes». Si contemplamos la cuestión desde la perspectiva de la regeneración, llegamos a la misma conclusión. El Espíritu Santo es el agente controlador y director en cualquier persona regenerada. De aquí el principio fundamental, la disposición rectora: el carácter dominante de cada persona regenerada es la santidad; es «espiritual» y en lo íntimo de su ser se deleita en la ley del Señor (1 Co. 2:14, 15; Ro. 7:22). Éste debe ser el sentido en que Juan habla de la persona regenerada como alguien que no practica el pecado y que no está en pecado (1 Jn. 3:9; 5:18). No se trata de que carezca de pecado (*cf.* 1 Jn. 1:8; 2:1).

Lo que Juan está destacando es seguramente el hecho de que la persona regenerada no puede cometer el pecado que lleva a la muerte (1 Jn. 5:16), no puede negar que Jesús es el Hijo de Dios y que ha venido en cuerpo humano (1 Jn. 4:1-4), no puede abandonarse de nuevo a la iniquidad, se guarda, y el maligno no lo toca. El que está en el creyente es más poderoso que el que está en el mundo (1 Jn. 4:4).

Debemos apreciar esta enseñanza de la Escritura. Todo el que ha sido llamado eficazmente por Dios y que ha sido regenerado por el Espíritu ha logrado la victoria en términos de Romanos 6:14 y 1 Juan 3:9; 5:4, 18. Y esta victoria es real o no es nada. Hablar de dicha victoria como algo que es simplemente posible o potencial equivale a desvalorizar y distorsionar el testimonio del Nuevo Testamento. Es tan real y práctica como lo es cualquier cosa comprendida en la aplicación de la redención.

Tocante a esta libertad del dominio del pecado, se debe también reconocer que esta victoria sobre el poder del pecado no se logra mediante un proceso, ni por nuestros esfuerzos o trabajo con este fin. Se logra de una vez por todas

por la unión con Cristo y la gracia regeneradora del Espíritu Santo. Los perfeccionistas tienen razón cuando insisten en decir que esta victoria no la logramos nosotros ni se llega a ella esforzándonos o trabajando por ello; están en lo correcto cuando mantienen que es un acto en el tiempo alcanzado por la fe. Pero también cometen tres errores radicales que distorsionan toda su presentación de la santificación.

1. No alcanzan a reconocer que esta victoria es la posesión de todo aquel que ha nacido de nuevo y que es llamado eficazmente.

2. Presentan la victoria como separable del estado de justificación.

3. La presentan como algo muy diferente de como la presenta la Escritura; la presentan como estar exentos de pecar o como exención de pecado consciente. Es un error emplear estos textos en apoyo de cualquier otra postura acerca de la victoria que la que enseña la Escritura, esto es, la radical rotura con el poder y amor al pecado que es necesariamente posesión de cada uno de los que han sido unidos con Cristo. La unión con Cristo es unión con él en la eficacia de su muerte y en la virtud de su resurrección; aquel que así murió y resucitó con Cristo queda liberado del pecado, y el pecado no tendrá dominio sobre él.

El objeto de la santificación

Esta liberación del poder del pecado lograda por la unión con Cristo y de la contaminación del pecado lograda por la regeneración, no elimina todo pecado del corazón y de la vida del creyente. El pecado sigue ejerciendo dominio sobre el creyente (*cf.* Ro. 6:20; 7:14-25; 1 Jn. 1:8; 2:1). El creyente aún no se ha amoldado a la imagen de Cristo a tal grado que ahora es santo, inocente, sin contaminación y separado de los pecadores. La santificación tiene precisamente este objeto, y tiene como su meta la eliminación de todo pecado y la completa conformación a la imagen del Hijo de Dios, para que sea santo así como el Señor es santo. Si tomamos el concepto de la santificación total en serio, nos vemos conducidos forzosamente a la conclusión de que no será culminada hasta que el cuerpo de nuestra humillación sea transformado a la semejanza del cuerpo de la gloria de Cristo, cuando lo corruptible se revista de lo incorruptible y lo mortal se revista de inmortalidad (Fil. 3:21; 1 Co. 15:54).

Debemos darnos cuenta de la seriedad del objeto de la santificación. Existen varios aspectos que debemos observar:

1. Todo pecado en el creyente contradice la santidad de Dios. El pecado no deja de ser pecado por el simple hecho de habitar en una persona creyente o porque ésta lo realiza. Es cierto que el creyente mantiene una nueva relación con Dios. No hay condenación judicial para él y la ira judicial de Dios no descansa sobre él (Ro. 8:1). Dios es su Padre y él es hijo de Dios. El Espíritu Santo mora en él y es su abogado. Cristo es el abogado del creyente para con el Padre. Pero el pecado que reside en el creyente y que comete es de tal carácter que merece la ira de Dios y se suscita el desagrado paterno de Dios por este pecado. Así, el pecado que queda, que mora, contradice todo lo que él es como persona regenerada e hijo de Dios. Es la contradicción del mismo Dios, en cuya imagen ha sido recreado. Sentimos el temor de la solicitud del apóstol cuando dice: «Mis queridos hijos, les escribo estas cosas para que no pequen» (1 Jn. 2:1). Para que no haya ninguna tendencia a considerar el pecado como una realidad inevitable, para evitar contentarse con el *status quo*, para evitar ceder al pecado o para no convertir la gracia de Dios en libertinaje, Juan desea de todo corazón recordarles a los creyentes que todo aquel que tiene esperanza en Dios «se purifica a sí mismo, así como él es puro» (1 Jn. 3:3), y que «nada de lo que hay en el mundo —los malos deseos del cuerpo, la codicia de los ojos y la arrogancia de la vida— proviene del Padre sino del mundo» (1 Jn. 2:16).

2. La presencia del pecado en el creyente involucra el conflicto en su corazón y vida. Si hay pecado restante, que mora dentro, debe haber el conflicto que describe Pablo en Romanos 7:14ss. Es inútil argumentar que este conflicto no es normal. Si en quien mora el Espíritu Santo existe aún el pecado, entonces hay tensión, hay contradicción dentro del corazón de aquella persona. Lo cierto es que cuanto más santificada está la persona, cuanto más amoldada esté a la imagen de su Salvador, tanto más debe rechazar toda rebeldía a sujetarse a la santidad de Dios. Cuanto más profunda su aprehensión de la majestad de Dios, cuanto mayor la intensidad de su amor hacia Dios, cuanto más persistentes sus anhelos por alcanzar el premio del alto llamamiento de Dios en Cristo Jesús, tanto más consciente será de la gravedad del pecado que permanece y tanto más aguda será su repugnancia contra el mismo. Cuanto más se aproxime al lugar santísimo, tanto más se dará cuenta de su pecaminosidad y clamará: «¡Soy un pobre miserable!» (Ro. 7:24). ¿No fue éste el efecto en todo el pueblo de Dios cuando se acercaron más a la

revelación de la santidad de Dios? «¡Ay de mí, que estoy perdido! Soy un hombre de labios impuros y vivo en medio de un pueblo de labios blasfemos, ¡y no obstante mis ojos han visto al Rey, al SEÑOR Todopoderoso!» (Is. 6:5). «De oídas había oído hablar de ti, pero ahora te veo con mis propios ojos. Por tanto, me retracto de lo que he dicho, y me arrepiento en polvo y ceniza» (Job 42:5, 6).

La verdadera santificación bíblica no es compatible con la autoindiferencia que ignora o deja de tomar en cuenta la gravedad del pecado de no conformarse a la imagen de aquel que era santo, inocente, sin contaminación. «Por tanto, sean perfectos, así como su Padre celestial es perfecto» (Mt. 5:48).

3. Debe haber una constante y creciente distinción de que aunque el pecado permanece, no por ello debe ejercer el dominio. Existe una diferencia radical entre el pecado que aún sobrevive y el pecado que reina, entre el regenerado que lucha contra el pecado y el no regenerado que lo tolera. Una cosa es que el pecado viva en nosotros; otra que nosotros vivamos en pecado. Una cosa es que el enemigo ocupe la capital; otra que su ejército derrotado hostigue las guarniciones del reino. Es del mayor interés para el cristiano y del mayor interés para su santificación que sepa que el pecado no tiene dominio sobre él, que las fuerzas de la gracia redentora, regeneradora y santificadora le han sido aplicadas en aquello que es central en su ser moral y espiritual, que por medio del Espíritu, Dios mora en él, y que para él Cristo es la esperanza de gloria. Ello equivale a decir que tiene que considerarse muerto ciertamente al pecado pero vivo para con Dios por medio de Jesucristo su Señor.

Es la fe de esta realidad lo que provee la base para la exhortación y el incentivo al cumplimiento de la misma: «Por lo tanto, no permitan ustedes que el pecado reine en su cuerpo mortal, ni obedezcan a sus malos deseos. No ofrezcan los miembros de su cuerpo al pecado como instrumentos de injusticia; al contrario, ofrézcanse más bien a Dios como quienes han vuelto de la muerte a la vida, presentando los miembros de su cuerpo como instrumentos de justicia» (Ro. 6:12, 13). En cuanto a este pasaje, el indicativo es la base del imperativo, y nuestra fe en el hecho es indispensable para la ejecución del deber. La fe de que el pecado no tendrá dominio es la dinámica en el servicio fiel a la justicia y a Dios, de manera que podamos tener el fruto para santidad y como fin la vida eterna (Ro. 6:17, 22). Es el objeto de la santificación que el pecado sea más y más mortificado, y la santidad alimentada y cultivada.

El agente de la santificación

Es necesario recordar que en el análisis final nosotros no nos santificamos a nosotros mismos. Es Dios quien santifica (1 Ts. 5:23). De manera específica, es el Espíritu Santo el agente de la santificación. En este contexto se tienen que hacer algunas observaciones.

1. El modo que el Espíritu opera en la santificación está rodeado de misterio. No conocemos el modo de la morada del Espíritu ni el modo de su operación eficiente en los corazones, mentes y voluntades del pueblo de Dios mediante la cual son progresivamente purificados de la contaminación del pecado y transformados cada vez más según la imagen de Cristo. Si bien no debemos dañar el hecho de que la obra del Espíritu en nuestros corazones se refleja en nuestra conciencia y conocimiento interior; y si bien no debemos relegar la santificación al reino de lo subconsciente ni dejar de reconocer que la santificación trae a su órbita todo el campo de la actividad consciente de nuestra parte, debemos, con todo, apreciar el hecho de que hay una actividad de parte del Espíritu Santo que sobrepasa con creces el análisis o la introspección de parte nuestra. Los efectos de esta actividad constante e ininterrumpida entran en el campo de nuestra conciencia, del entendimiento, el sentimiento y la voluntad. Pero no debemos suponer que la medida de nuestro entendimiento o experiencia sea la medida de la operación del Espíritu. En cada movimiento concreto y particular del creyente en el camino de la santidad existe una actividad del Espíritu Santo que le provee energía, y cuando intentamos descubrir cuál es el modo de este ejercicio de su gracia y poder es cuando nos damos cuenta de cuán lejos estamos de poder determinar la obra secreta del Espíritu.

2. Es imperativo que nos demos cuenta de nuestra total dependencia del Espíritu Santo. Naturalmente, no debemos olvidar que nuestra actividad está totalmente involucrada en el proceso de la santificación. Pero no debemos confiar en nuestra propia intensidad de resolución ni propósito. Es cuando somos débiles que somos fuertes. Es por gracia que estamos siendo salvos, tan ciertamente como que hemos sido salvados. Si no somos agudamente conscientes de nuestra propia impotencia, entonces podemos hacer del uso de los medios de santificación el ministro de la propia justicia y orgullo, y con ello derrotar el objeto de la santificación. No tenemos que apoyarnos en los medios de la santificación, sino en el Dios de toda gracia. Confiar en el

moralismo propio promueve la soberbia, en cambio, la santificación promueve la humildad y la contrición.

3. El Espíritu Santo santifica en calidad del Espíritu de Cristo y del Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos. No debemos pensar que el Espíritu opera en nosotros aparte del Cristo resucitado y glorificado. El proceso santificador no sólo depende de la muerte y resurrección de Cristo para su inicio; también depende de la muerte y resurrección de Cristo para poder continuar. Es por la eficacia y virtud que proceden del Señor exaltado que se lleva a cabo la santificación, y esta virtud pertenece al Señor exaltado por causa de su muerte y resurrección. Es por el Espíritu que se comunica esta virtud.

Tal vez el pasaje más significativo en conexión con esto sea 2 Corintios 3:17, 18, donde Pablo dice que el Señor es el Espíritu, y luego indica que el proceso de cambio por el que somos transformados a su semejanza es «por la acción del Señor, que es el Espíritu». Sea cual sea la forma en que interpretemos la expresión al final del versículo 18, es evidente que la obra santificadora del Espíritu no sólo consiste en una conformación progresiva a la semejanza de Cristo, sino que también depende de la actividad del Señor exaltado (*cf.* 1 Co. 15:45). Es la peculiar prerrogativa y función del Espíritu Santo glorificar a Cristo tomando de las cosas de Cristo y mostrándolas al pueblo de Dios (*cf.* Jn. 16:14, 16; 2 Co. 3:17, 18). Es el Espíritu que mora en nosotros quien hace esto, y el que intercede con los creyentes (Jn. 14:16, 17).

Los medios de santificación

Mientras que dependemos constantemente de la actividad sobrenatural del Espíritu Santo, debemos tener en cuenta también que la santificación es un proceso que atrae dentro de su ámbito la vida consciente del creyente. Los santificados no son pasivos ni tampoco inactivos en el proceso. Nada muestra esto con mayor claridad que la exhortación del apóstol: «Lleven a cabo su salvación con temor y temblor, pues Dios es quien produce en ustedes tanto el querer como el hacer para que se cumpla su buena voluntad» (Fil. 2:12, 13). La salvación a que se hace referencia aquí no es la salvación que ya se posee, sino la salvación escatológica (*cf.* 1 Ts. 5:8, 9; 1 P. 1:5, 9; 2:2). Y ningún texto establece de manera más sucinta y clara la relación de la obra de Dios con nuestra obra.

La obra de Dios en nosotros no se detiene porque nosotros obremos. Tampoco es la relación estrictamente de cooperación, como si Dios hiciese su

parte y nosotros hiciésemos la nuestra de manera que la conjunción o coordinación de ambas produjese el resultado deseado. Dios obra en nosotros, y nosotros también obramos. Pero la relación consiste en esto: *debido* a que Dios obra, nosotros obramos. Toda obra realizada por nosotros y que nace de nuestra salvación es el resultado de Dios obrando en nosotros, no se trata del querer que excluye al hacer ni viceversa, sino tanto el querer como el hacer. Y esta obra de Dios tiene como meta final capacitarnos para querer y hacer lo que a él le agrada. Aquí tenemos no sólo la explicación de toda actividad aceptable que realicemos sino también el incentivo para el querer y el hacer. Lo que el apóstol está apremiando es la necesidad de obrar nuestra propia salvación, y el aliento que él da es la certidumbre de que es Dios mismo quien obra en nosotros. Cuanto más persistentemente obremos nuestra salvación, tanto más persuadidos llegaremos a estar de que toda la gracia y poder provienen de Dios.

Las exhortaciones a la acción de las que está impregnada la Escritura tienen todas el propósito de recordarnos que todo nuestro ser se mantiene intensamente activo en este proceso que tiene como meta el propósito predestinador de Dios de que seamos transformados según la imagen de su Hijo (Ro. 8:29). Pablo dice de nuevo a los filipenses: «Esto es lo que pido en oración: que el amor de ustedes abunde cada vez más en conocimiento y en buen juicio, para que disciernan lo que es mejor, y sean puros e irreprochables para el día de Cristo, llenos del fruto de justicia que se produce por medio de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Fil. 1:9-11). Y Pedro, de manera semejante afirma: «Precisamente por eso, esfuércense por añadir a su fe, virtud; a su virtud, entendimiento; al entendimiento, dominio propio; al dominio propio, constancia; a la constancia, devoción a Dios; a la devoción a Dios, afecto fraternal; y al afecto fraternal, amor. Porque estas cualidades, si abundan en ustedes, les harán crecer en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo, y evitarán que sean inútiles e improductivos» (2 P. 1:5-8). Es innecesario añadir más citas bíblicas.

El Nuevo Testamento está saturado de este énfasis (*cf.* Ro. 12:1-3, 9-21; 13:7-14; 2 Co. 7:1; Gá. 5:13-16, 25, 26; Ef. 4:17-32; Fil. 3:10-17; 4:4-9; Col. 3:1-25; 1 Ts. 5:8-22; Heb. 12:14-16; 13:1-9; Stg. 1:19-27; 2:14-26; 3:13-18; 1 P. 1:13-25; 2:11-13, 17; 2 P. 3:14-18; 1 Jn. 2:3-11; 3:17-24).

La santificación involucra la concentración del pensamiento, del interés, del corazón, de la mente, de la voluntad y del propósito sobre el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús y el compromiso de todo nuestro ser con estos medios que Dios ha instituido para el alcance de este

destino. La santificación es la santificación de las personas, y las personas no son máquinas; es la santificación de personas renovadas según la imagen de Dios en conocimiento, justicia y en santidad. La perspectiva que ofrece es conocer como somos conocidos y ser santos como Dios es santo. Todo aquel que tiene esta esperanza en Dios se purifica a sí mismo, así como él es puro (1 Jn. 3:3).

CAPÍTULO 13

La perseverancia

La experiencia, la observación, la historia bíblica y ciertos pasajes de la Escritura parecen proveer argumentos muy convincentes contra la doctrina que ha sido llamada «la perseverancia de los santos». ¿No está el registro bíblico, así como la historia de la iglesia, lleno de ejemplos de los que naufragaron de la fe? Y ¿no leemos que «es imposible que renueven su arrepentimiento aquellos que han sido una vez iluminados, que han saboreado el don celestial, que han tenido parte en el Espíritu Santo y que han experimentado la buena palabra de Dios y los poderes del mundo venidero, y después de todo esto se han apartado. Es imposible, porque así vuelven a crucificar, para su propio mal, al Hijo de Dios, y lo exponen a la vergüenza pública»? (Heb. 6:4-6). ¿No dijo acaso nuestro mismo Señor: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador. Toda rama que en mí no da fruto, la corta... El que no permanece en mí es desechado y se seca, como las ramas que se recogen, se arrojan al fuego y se queman»? (Jn. 15:1, 2, 6). Es cierto que, confrontado con los hechos de la historia y con pasajes de la Escritura como los citados, se debe decir que la interpretación de la Escritura en cuanto a este tema no es tarea para los indolentes. ¿Qué significa apostasía? Según la Escritura, ¿qué significa apartarse de la fe?

A fin de ubicar la doctrina de la perseverancia en su perspectiva correcta, es necesario conocer lo que no significa. No significa que todo aquel que profesa fe en Cristo y que es aceptado como creyente en la comunión de los

santos esté seguro por toda la eternidad y que pueda mantener la certidumbre de la salvación eterna. El Señor mismo, cuando estuvo en la tierra, advirtió a sus seguidores acerca de aquellos judíos que creían en él: «Si se mantienen fieles a mis enseñanzas, serán realmente mis discípulos; y conocerán la verdad, y la verdad los hará libres» (Jn. 8:31, 32). Estableció un criterio mediante el cual se debían distinguir los verdaderos discípulos, y este criterio consiste en mantenerse fieles a las enseñanzas de Jesús. Es precisamente lo que encontramos en otro pasaje donde Jesús dice: «pero el que se mantenga firme hasta el fin será salvo» (Mt. 10:22). Es el criterio aplicado asimismo en la epístola a los Hebreos, donde el escritor dice: «Por lo tanto, ya que en Jesús, el Hijo de Dios, tenemos un gran sumo sacerdote que ha atravesado los cielos, aferrémonos a la fe que profesamos» (Heb. 4:14). Es la misma lección que constituye el propósito de la enseñanza de Jesús en Juan 15 en relación con la parábola de la vid y sus frutos. «El que no permanece en mí es desechado y se seca, como las ramas que se recogen, se arrojan al fuego y se queman» (Jn. 15:6). La prueba crucial de la verdadera fe es la perseverancia hasta el fin, permanecer en Cristo y continuar en su palabra.

Este énfasis de la Escritura debería enseñarnos dos cosas. En primer lugar, nos provee el significado de apartarse de la fe, de apostatar. Es posible mostrar todas las señales externas de fe en Cristo y de obediencia a él, testificar por un tiempo una buena confesión y mostrar gran celo por Cristo y su reino, y luego perder todo interés y volverse indiferente, si no hostil, a las demandas de Cristo y de su reino. Es como la lección de la semilla sembrada en terreno pedregoso: la semilla brotó pronto, pero cuando salió el sol, se marchitó y no dio fruto que pudiera madurar (*cf.* Mr. 4:5, 6, 16, 17). Naturalmente, hay mucha variación en esta clase de gente. Algunos parecen convertidos, se desbordan de entusiasmo durante un corto tiempo, y luego, de repente, se enfrían. Desaparecen de la comunión de los santos. Otros no muestran el mismo entusiasmo. Su aferramiento a la fe de Cristo nunca ha sido demasiado evidente. Pero, con el paso del tiempo, se va haciendo precario y tenue, y finalmente el vínculo queda totalmente roto; no andan ya más en el camino de los justos. En segundo lugar, debemos apreciar la distancia y las alturas a las que una fe temporal puede llevar a aquellos que la tienen. Esto aparece con cierta extensión en la parábola del sembrador. Los comparados con una semilla sembrada en terreno pedregoso recibieron la palabra con alegría y continuaron por un tiempo en esta experiencia gozosa. En términos comparativos, el tallo apareció, y a veces quizá hasta la misma planta. No sólo hay germinación, sino también crecimiento. El único defecto es que nunca

ofrece fruto. Esta fe se describe en mayor grado en el lenguaje de la epístola a los Hebreos cuando se refiere a aquellos que «es imposible que renueven su arrepentimiento aquellos que han sido una vez iluminados, que han saboreado el don celestial, que han tenido parte en el Espíritu Santo y que han experimentado la buena palabra de Dios y los poderes del mundo venidero» (Heb. 6:4-6). Nos abruma pensar en términos de esta descripción como aplicables a los que pueden recaer. Pero nos hablan de fuerzas operantes en el reino de Dios y de la influencia que estas fuerzas pueden ejercer sobre aquellos que finalmente muestran que no habían sido afectados de manera radical y salvadora por las mismas.

Apostatar de la fe

Es acerca de este mismo hecho de apostasía de la fe y sus correspondientes experiencias que Pedro trata en 2 Pedro 2:20-22. No se puede dudar de que Pedro tenía en mente a personas que tenían el conocimiento del Señor y Salvador Jesucristo, que habían conocido el camino de la justicia, y que mediante él habían escapado de las contaminaciones del mundo, pero que se habían de nuevo enredado en estas contaminaciones y que se habían apartado del santo mandamiento que les había sido dado, de manera que les había sucedido «lo que acertadamente afirman estos proverbios: "El perro vuelve a su vómito", y "la puerca lavada, a revolcarse en el lodo"». Por lo tanto, la misma Escritura nos hace concluir de que es posible tener una experiencia muy edificante, noble, reformadora y emocionante del poder y la verdad del evangelio, entrar en tal estrecho contacto con las fuerzas sobrenaturales que operan en el reino de la gracia de Dios, de modo que estas fuerzas produzcan efectos en nosotros que para la observación humana son difícilmente distinguibles de los que la gracia regeneradora y santificadora de Dios produce y, a pesar de esto, no ser participantes de Cristo ni herederos de la vida eterna. Una doctrina de la perseverancia que no llegue a tener en cuenta tal posibilidad, y su realidad en ciertos casos, es una doctrina distorsionada, y promueve una dejadez tal que es totalmente contraria a los intereses de la perseverancia. Dicha doctrina no es en realidad la doctrina de la perseverancia.

Esto nos lleva a un mejor entendimiento de lo acertado y franco de la designación: «La perseverancia de los santos». No conviene que esta doctrina se la reemplace con la designación «La seguridad del creyente», no porque esta última esté equivocada, sino porque la primera fórmula ha sido redactada de una manera mucho más cuidadosa e inclusiva. La expresión «La perseverancia de los santos» en sí misma previene contra todo concepto o

sugerencia que afirme que el creyente esté seguro, esto es, seguro en cuanto a su salvación eterna, independientemente de que pueda caer en pecado y se aparte de la fe y de la santidad. Y guarda en contra de esta manera de presentar la posición del creyente porque esta manera de enunciar la doctrina es perjudicial y maliciosa. No es cierto decir que el creyente está seguro de su salvación por más que peque y sea infiel.

¿Por qué no es cierto? No es cierto porque declara una combinación imposible. Es cierto que el creyente peca; puede cometer un grave pecado y andar errante por un largo tiempo. Pero también es cierto que un creyente no puede abandonarse al pecado; no puede quedar bajo el dominio del pecado; no puede hacerse culpable de ciertas clases de infidelidad. Por ello, es absolutamente erróneo decir que un creyente está seguro de su salvación independientemente de su posterior vida de pecado e infidelidad. La verdad es que la fe en Jesucristo es *siempre dependiente* de la vida de santidad y fidelidad. Y, por ello, nunca es apropiado pensar en un creyente aparte de sus frutos de fe y santidad. Decir que un creyente está seguro, sea cual fuere el grado de su adicción al pecado en su vida como creyente, es robar la fe en Cristo de su misma definición, y promover aquel abuso que convierte la gracia de Dios en libertinaje. La doctrina de la perseverancia es aquella que afirma que los creyentes *perseveran*; hay que recalcar que se trata de la *perseverancia* de los santos. Y esto significa que los santos, los que se han unido a Cristo por el llamamiento eficaz del Padre y en quienes mora el Espíritu Santo, perseverarán hasta el fin. Si perseveran, se mantienen, continúan. No se trata de que vayan a ser salvos aparte de su perseverancia o continuidad, sino que su perseverancia será algo seguro. Por consiguiente, la seguridad que poseen es inseparable de su perseverancia. ¿No es esto lo que Jesús dijo? «pero el que se mantenga firme hasta el fin será salvo» (Mt. 24:13).

Es en este mismo sentido que Pedro escribe a aquellos que tienen la esperanza viva de «una herencia indestructible, incontaminada e inmarchitable. Tal herencia está reservada en el cielo para ustedes». Estos son «a quienes el poder de Dios protege mediante la fe hasta que llegue la salvación que se ha de revelar en los últimos tiempos» (1 P. 1:4, 5). Hay tres cosas específicas que vale la pena mencionar: 1) el poder de Dios protege a los creyentes; 2) los protege mediante la fe; 3) los protege hasta que llegue la salvación que se ha de revelar en los últimos tiempos.

Dios no protege al creyente por un tiempo corto, sino hasta el fin, y no es una protección independientemente de la fe, sino mediante la fe. No nos refugiemos entonces en nuestra pereza ni promovamos nuestra naturaleza

pecaminosa basándonos en la perspectiva distorsionada de la doctrina de la seguridad del creyente. Más bien, apreciemos dicha doctrina y reconozcamos que podemos mantener nuestra seguridad en Cristo siempre y cuando nos mantengamos firmes en la fe y la santidad. Pablo tenía en mente nada menos que la meta de la resurrección para vida y gloria cuando escribió: «Hermanos, no pienso que yo mismo lo haya logrado ya. Más bien, una cosa hago: olvidando lo que queda atrás y esforzándome por alcanzar lo que está adelante, sigo avanzando hacia la meta para ganar el premio que Dios ofrece mediante su llamamiento celestial en Cristo Jesús» (Fil. 3:13, 14).

Mantenerse firme

La perseverancia de los santos nos recuerda en forma muy convincente que sólo los que se mantienen firmes hasta el fin son verdaderamente santos. No alcanzamos el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús de manera automática. La perseverancia significa la dedicación de nuestras personas a la más intensa y concentrada devoción a aquellos medios que Dios ha ordenado para alcanzar su propósito salvador. La doctrina escritural de la perseverancia es incompatible con el quietismo y el antinomianismo que son tan populares en los círculos evangélicos.

Pero aunque es cierto que sólo aquellos que se mantienen firmes en la fe son santos, queda la interrogante: ¿Perseverarán los santos? ¿Será cierto que Dios ha determinado que aquellos que creen en Cristo perseveren hasta el fin? La respuesta a esta pregunta es un enfático sí. Es ahora tan importante negar el principio arminiano de que los santos pueden «caer de la gracia» como lo es contrarrestar la presunción y el libertinaje de los antinomianos.

Por supuesto, es verdad que la expresión «caer de la gracia» aparece en la Escritura (Gá. 5:4). Pero Pablo no está aquí tratando acerca de la cuestión de si un creyente puede caer del favor de Dios y finalmente perecer, sino acerca del alejamiento de la pura doctrina de la justificación de la gracia en contraste a la justificación por las obras de la ley. Lo que Pablo está diciendo en realidad es que si tratamos de justificarnos por las obras de la ley en cualquier manera o grado, hemos abandonado la justificación por la gracia o caído totalmente de la misma. En la justificación no podemos tener una mezcla de gracia y obras. Si incluimos obras en cualquier grado, entonces hemos abandonado la gracia y nos vemos obligados a practicar toda la ley (*cf.* Gá. 5:3). Esta enseñanza de Pablo acompaña a toda la cuestión de la perseverancia. Porque ningún artículo de nuestra fe es más importante en la promoción de la perseverancia que la doctrina de la justificación por la sola gracia por medio

de la sola fe. Pero Pablo no está aquí tratando con creyentes que caen de la gracia de Dios. Esto sería incongruente con la propia enseñanza clara que Pablo ofrece en otros pasajes en sus epístolas. En realidad, es a la propia enseñanza de Pablo que podemos apelar en primer lugar para establecer la posición de que los santos perseverarán.

¿Quiénes son los «santos» según el Nuevo Testamento? Son aquellos que han sido llamados a ser santos, a los que Jesucristo ha llamado (Ro. 1:6, 7). Es totalmente imposible separar la definición que el Nuevo Testamento ofrece de «santo» del llamamiento eficaz mediante el cual los pecadores son incorporados a la comunión de Jesucristo (1 Co. 1:9). Debemos preguntarnos ahora lo siguiente: Según la enseñanza de Pablo, ¿cuáles son las relaciones de este llamamiento que hacen santa a una persona?

Él lo explica en Romanos 8:28-30. Tenemos aquí una secuencia continua de acontecimientos que proceden del propósito eterno de Dios según su presciencia y predestinación para la glorificación del pueblo de Dios. Es imposible separar el llamamiento de este trasfondo. Los llamados lo son de acuerdo a su propósito (v. 28); el propósito antecede al llamamiento. Y esto es lo que Pablo dice otra vez en los versículos 29 y 30, donde expone el propósito de Dios en términos de lo que él conoce de antemano y de la predestinación: «A los que Dios conoció de antemano, también los predestinó... A los que predestinó, también los llamó». Además, así como el llamamiento tiene sus antecedentes en lo que Dios conoce de antemano y en la predestinación, tiene así mismo sus consecuentes en la justificación y la glorificación: «a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (v. 30). En relación con el tema presente, no podemos rehuir el significado de este pasaje. Se trata ahora de santos, los llamados de Jesucristo; son aquellos que han sido justificados por la fe de Jesucristo.

Un verdadero cristiano no puede ser definido con términos inferiores que uno que ha sido llamado y justificado. Y, por tanto, la pregunta permanece: ¿Puede alguien que ha sido llamado y justificado caer de la gracia y no alcanzar la salvación eterna? La respuesta de Pablo es ineludible: los llamados y los justificados serán glorificados. Igualmente, si vamos en la dirección opuesta, llegamos al mismo resultado. Los llamados son los que han sido predestinados para ser transformados según la imagen del Hijo de Dios (v. 29). ¿Será posible concebir que el propósito divino de predestinación puede fracasar? Ni siquiera un arminiano estaría dispuesto a afirmar esto, dado que cree que Dios predestina para salvación eterna a aquellos que él prevé que perseverarán hasta el fin y se salvarán.

Debemos reconocer qué es lo que está en juego en esta controversia. Si lo santos pueden recaer y perderse eternamente, entonces los que han sid llamados y justificados pueden recaer y perderse también. Pero esto e justamente lo que las palabras inspiradas del apóstol dicen que no sucederá n puede suceder: aquellos a los que Dios llama y justifica, también los glorifica Y esta glorificación no es nada menos que ser transformado según la image del mismo Hijo de Dios. Es a esto a lo que se refiere Pablo cuando dice qu Dios «transfigurará nuestro cuerpo miserable para que sea como su cuerp glorioso [el de Cristo]» (Fil. 3:21), y que en Romanos 8:23 se refiere a «nuestr adopción como hijos, es decir, la redención de nuestro cuerpo». Negar l perseverancia de los santos destruye el sentido explícito de la enseñanza de apóstol.

Podríamos concluir el argumento en favor de la doctrina de l perseverancia sobre este solo pasaje. Pero la Escritura nos provee confirmació adicional. Es bueno recordar las palabras de aquel que habló como jamá hombre alguno habló; que descendió del cielo para hacer la voluntad del qu lo envió, para que de todo lo que el Padre le había dado no perdiera ninguno sino que lo resucitara en el día final (Jn. 6:39). Es obvio que nadie niega qu un santo en términos del Nuevo Testamento es uno que cree en Cristo. U santo es un creyente. Y ¿qué dice Jesús acerca del creyente?: «Porque l voluntad de mi Padre es que todo el que reconozca al Hijo y crea en él, teng vida eterna, y yo lo resucitaré en el día final» (Jn. 6:40). ¿Será posibl considerar aunque sea la más mínima sospecha de que la voluntad del Padr fracasará? Jesús nos asegura en este pasaje que no será así, y nos ofrece la segunda parte. No sólo dice que es la voluntad del Padre que todo aquel que cree en él tenga vida eterna, sino que «yo lo resucitaré en el día final». Para que no tengamos duda en cuanto al carácter de esta resurrección en el día final, nos informa en el versículo anterior que esta resurrección en el día final hace contraste con la pérdida de cualquier cosa que el Padre le haya dado. En otras palabras, la resurrección en el día final a la que se refiere Jesús es la resurrección que va acompañada de la seguridad contra toda pérdida de aquello que el Padre le había dado: «Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite en el día final» (v. 39). ¿Y no nos da Jesús la certidumbre más clara de que un creyente no puede perecer cuando dice: «al que a mí viene, no lo rechazo»? (v. 37). Acudir a él es sencillamente creer en él. Y la seguridad que Jesús presenta y garantiza alcanza plenamente la resurrección a la vida en el día final.

Pero esto no es todo. Nos conviene examinar aún más estos discursos de Jesús tal como están registrados en el evangelio de Juan. Jesús dice también: «Todos los que el Padre me da vendrán a mí» (6:37). Cada vez que el Padre entrega una persona a Cristo existe el inevitable acto correspondiente o concomitante de acudir a Cristo, es decir, de creer en él. Pero también es cierto que cada vez que una persona va a Cristo existe también la entrega de parte del Padre, porque Jesús dice también que nadie puede venir a él si no lo atrae el Padre (6:44) y a menos que el Padre no se lo conceda (6:65). En este tema tendremos que considerar la atracción y la concesión de personas a Cristo por parte del Padre como dos aspectos del mismo acontecimiento, dos maneras en que se puede contemplar el mismo acontecimiento. La atracción que el Padre realiza percibe el acontecimiento como una acción ejercida sobre los seres humanos; la concesión a Cristo es vista como un ofrecimiento de parte del Padre al Hijo. Es imposible pensar que estos aspectos puedan ser separados. Entonces, en resumidas cuentas vemos que nadie puede venir a Cristo excepto por donación de parte del Padre a Cristo. Y hemos ya encontrado en las palabras expresas de Jesús que todos los que viene a Cristo de la forma descrita, cree en él. Por lo tanto, la entrega de personas que el Padre realiza y el venir a Cristo es algo inseparable —lo uno no puede existir sin lo otro, y donde existe lo uno, existe lo otro.

Si dentro de este mismo trasfondo examinamos Juan 10, encontraremos una confirmación concluyente de la verdad de que los creyentes no pueden perecer. Jesús habla de nuevo de aquellos que le han sido dados por el Padre. No podemos desconectar la entrega a que se hace referencia aquí de la de Juan 6, pese a que Jesús introduce una nueva terminología para caracterizar a las personas involucradas, esto es, a sus ovejas. ¿Qué es lo que Jesús dice?: «Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todos; y de la mano del Padre nadie las puede arrebatar. El Padre y yo somos uno» (10:29, 30). Cuando investigamos el grado de poder de la frase «de la mano del Padre nadie las puede arrebatar», encontramos la respuesta en las palabras anteriores de Jesús: «Yo les doy vida eterna, y nunca perecerán, ni nadie podrá arrebatármelas de la mano» (10:28).

Lo que Jesús está tratando aquí es evidentemente la seguridad infalible de aquellos que le han sido dados por el Padre: «y nunca perecerán». Y esta misma seguridad está garantizada por el hecho de que nadie podrá arrebatarlos de su mano. Es para confirmar esta verdad que él dice: «Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todos; y de la mano del Padre nadie las puede arrebatar». La garantía de la infalible preservación es que las personas dadas al

Hijo están en las manos del Hijo, y aunque dadas al Hijo, siguen misteriosamente estando en manos del Padre. No pueden ser arrebatados de la mano de ninguno de ellos. Ésta es la herencia de aquellos que han sido dados por el Padre.

Pero debemos recordar que todos los que son dados a Cristo acuden a Cristo, esto es, creen en él, y que todos los que creen en él son los que le han sido dados. Por ello, no es simplemente de aquellos que le han sido dados por el Padre que Jesús está hablando en Juan 10:28, 29; se refiere también a los creyentes. Hemos visto en los pasajes de Juan 6 que los que han sido dados son creyentes, y que los creyentes son los que han sido dados. Por ello, de todos los creyentes, esto es, de todos los que acuden a Cristo en los términos de Juan 6:37, 44, 45, 65, se puede decir, en base a la autoridad de aquel que es la verdad, el verdadero Dios y la vida eterna, que los creyentes en el nombre de Jesús nunca perecerán, que serán resucitados en el día final de la resurrección de los bienaventurados. En el lenguaje de Pablo, ellos también esperan «alcanzar la resurrección de entre los muertos» (Fil. 3:11).

Cuántas razones tenemos en esta verdad para maravillamos de la gracia de Dios y de la inmutabilidad de su amor. La indisolubilidad del vínculo del pacto de la gracia de Dios es lo que cimienta este precioso artículo de la fe. «Aunque cambien de lugar las montañas y se tambaleen las colinas, no cambiará mi fiel amor por ti ni vacilará mi pacto de paz, dice el SEÑOR, que de ti se compadece» (Is. 54:10).

CAPÍTULO 14

La unión con Cristo

En esta obra hemos tratado con la aplicación de la redención. El lector perspicaz quizá se haya dado cuenta que hasta este momento no hemos tratado el tema de la unión con Cristo. Evidentemente, es un aspecto importante de la aplicación de la redención, y si no lo tuviésemos en cuenta, no sólo sería deficiente nuestra presentación de la aplicación de la redención, sino que nuestra perspectiva de la vida cristiana quedaría gravemente distorsionada. Nada es más central y básico que la unión y comunión con Cristo.

Sin embargo, existen buenas razones por las que el tema de la unión con Cristo no debería coordinarse con las otras fases de la aplicación de la redención que ya hemos tratado. La razón es que la unión con Cristo es en sí un tema muy amplio y extenso. No es simplemente un paso en la aplicación de la redención; cuando se la analiza, según la enseñanza de la Escritura, en sus aspectos más amplios subyace en cada aspecto de la aplicación de la redención. La unión con Cristo es en realidad la verdad central de toda la doctrina de la salvación, no sólo en su aplicación, sino también en su cumplimiento de una vez para siempre por medio de la obra consumada de Cristo. Ciertamente, todo el proceso de la salvación tiene su origen en una fase de unión con Cristo, y la salvación tiene el propósito de consumar las otras fases de unión con Cristo. Esto se puede ver claramente si recordamos aquella breve expresión que es tan común en el Nuevo Testamento: «En

Cristo». Cuando hablamos de la «unión con Cristo», tenemos en mente la frase «en Cristo». Es bastante evidente que la Escritura aplica la expresión «en Cristo» a mucho más que la aplicación de la redención. Es verdad que cierto aspecto de la unión con Cristo pertenece estrictamente a la aplicación de la redención. De esto trataremos más adelante. Pero no trataríamos de manera adecuada acerca de esta cuestión de la unión con Cristo si no establecemos, ante todo, su significado más amplio. No podríamos apreciar lo que encaja dentro de la aplicación de la redención si no lo relacionásemos con lo que es más amplio.

Podremos ver la amplitud de la unión con Cristo si exploramos las enseñanzas de la Escritura en cuanto al tema. Cuando lo hagamos, veremos cuánto se extiende hacia atrás y hacia delante.

La fuente de la salvación determinada por la eterna elección del Padre se encuentra «en Cristo». Pablo dice: «Alabado sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en las regiones celestiales con toda bendición espiritual en Cristo. Dios nos escogió en él antes de la creación del mundo, para que seamos santos y sin mancha delante de él» (Ef. 1:3, 4). El Padre escogió desde la eternidad, pero escogió en Cristo. No podemos comprender todo lo que está involucrado, pero el hecho queda bien claro de que no hubo elección del Padre en la eternidad aparte de Cristo. Y esto significa que los que serán salvados no fueron siquiera contemplados por el Padre en el consejo final de su amor predestinador aparte de la unión con Cristo —fueron *escogidos* en Cristo. Por mucho que retrocedamos buscando la fuente de la salvación, encontraremos siempre la «unión con Cristo»; no es algo añadido; está ahí desde el comienzo.

También se debe a que el pueblo de Dios estaba en Cristo cuando él entregó su vida en rescate, y redimió mediante su sangre, que les ha sido lograda la salvación para ellos; son descritos como unidos a Cristo en su muerte, resurrección y exaltación al cielo (Ro. 6:2-11; Ef. 2:4-6; Col. 3:3, 4). Dice Pablo: «En él [el Amado] tenemos la redención mediante su sangre» (Ef. 1:7). Por esto, no deberíamos pensar en la obra de la redención, obrada por Cristo de una vez para siempre, aparte de la unión con su pueblo, la cual fue llevada a cabo en la elección de parte del Padre antes de la fundación del mundo. En otras palabras, nunca deberíamos pensar en la redención independientemente de las misteriosas disposiciones del amor, sabiduría y gracia de Dios, mediante las cuales Cristo fue unido a su pueblo y su pueblo fue unido a él cuando él murió en el madero maldito y resucitó de entre los muertos. Ésta es

simplemente otra manera de decir que la iglesia es el cuerpo de Cristo y que «Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella» (Ef. 5:25).

Es en Cristo que el pueblo de Dios es creado de nuevo. «Porque somos hechura de Dios, creados en Cristo Jesús para buenas obras» (Ef. 2:10). Aquí Pablo insiste en la gran verdad de que somos salvos por la gracia, no por obras. La salvación tiene su inicio en la gracia de Dios. Y esto es certificado por el hecho de que somos salvados por medio de una nueva creación en Cristo. No debería sorprendernos que comenzar a poseer la salvación en términos reales debería ocurrir en unión a Cristo, porque sabemos ya que es en Cristo que la salvación tuvo su origen en la elección eterna del Padre y que es en Cristo que la salvación fue lograda de una vez para siempre por medio de la sangre redentora de Cristo. No se debería pensar en tal unión con Cristo como si estuviera suspendida cuando el pueblo de Dios llega a ser participe real de la redención: es creado de nuevo en Cristo.

Pero no sólo la nueva vida tiene su inicio en Cristo; también continúa por virtud de la misma relación con él. Es en Cristo que la vida y conducta del cristiano se llevan a cabo (Ro. 6:4; 1 Co. 1:4, 5; *cf.* 1 Co. 6:15-17). La nueva vida que viven los creyentes la viven en la comunión de la resurrección de Cristo; en todo son enriquecidos en él en toda palabra y en todo conocimiento.

Es en Cristo que los creyentes mueren. Han dormido en Cristo o por medio de Cristo y están muertos en Cristo (1 Ts. 4:14, 16). ¿Podría algo ilustrar con más claridad la indisolubilidad de la unión con Cristo que el hecho de que esta unión no queda deshecha por la muerte? La muerte, naturalmente, es real: el espíritu y el cuerpo quedan separados. Pero los elementos separados de la persona siguen unidos a Cristo. «Mucho valor tiene a los ojos del SEÑOR la muerte de sus fieles» (Sal. 116:15).

Finalmente, es en Cristo que el pueblo de Dios resucitará y será glorificado. Es en Cristo que los hijos de Dios serán vivificados cuando se toque la última trompeta y los muertos resuciten incorruptibles (1 Co. 15:22). Es con Cristo que serán glorificados (Ro. 8:17).

Así, vemos que la unión con Cristo tiene su frente en la elección de Dios el Padre antes de la fundación del mundo, y que tiene su culminación en la glorificación de los hijos de Dios. La perspectiva del pueblo de Dios no es estrecha; es amplia y dilatada. No está confinada al tiempo y al espacio; tiene la extensión de la eternidad. Su órbita tiene dos focos; el primero es el amor electivo de Dios el Padre en los consejos de la eternidad, el otro es la glorificación con Cristo en la manifestación de su gloria.

Lo primero no tiene principio; lo otro no tiene fin. La glorificación con Cristo en su venida será sólo el comienzo de una consumación que abarcará los siglos de los siglos. «Y así estaremos con el Señor para siempre» (1 Ts. 4:17). Es una perspectiva con un pasado y con un futuro, pero ni el pasado ni el futuro están limitados por lo que conocemos como nuestra historia temporal. Y debido a que la historia temporal cae dentro de esta perspectiva, tiene significado y esperanza.

¿Qué es lo que liga el pasado, presente y futuro en la vida de fe y en la esperanza de la gloria? ¿Por qué mantiene el creyente el pensamiento del consejo determinado de Dios con tal gozo? ¿Por qué puede tener paciencia en medio de las perplejidades y adversidades del presente? ¿Por qué puede tener una confiada certeza en cuanto al futuro y regocijarse en la esperanza de la gloria de Dios? Es porque no puede pensar en el pasado, presente o futuro aparte de la unión con Cristo. Es la unión con Cristo ahora en virtud de su muerte y del poder de su resurrección que le certifica la realidad de su elección en Cristo antes de la fundación del mundo: es bendecido por el Padre con toda bendición espiritual en lugares celestiales en Cristo, así como fue escogido en Cristo desde los siglos de la eternidad (*cf.* Ef. 1:3, 4). Y tiene el sello de una herencia eterna porque es en Cristo que es sellado con el Espíritu Santo de la promesa como garantía de su herencia hasta que llegue la redención del pueblo adquirido por Dios (*cf.* Ef. 1:13, 14).

Aparte de la unión con Cristo, no podemos contemplar el pasado, presente o futuro con nada más que temor y terror de una eternidad sin Cristo. Mediante la unión con Cristo, cambia toda la complexión del tiempo y de la eternidad, y el pueblo de Dios puede alegrarse con un gozo insuperable y lleno de gloria.

La unión con Cristo es un tema muy inclusivo. Abarca toda la amplitud de la salvación desde su fuente primera en la elección eterna de Dios hasta su culminación final en la glorificación de los escogidos. No consiste simplemente en una fase de la aplicación de la redención; se extiende en cada aspecto de la redención, tanto en su cumplimiento como en su aplicación. La unión con Cristo agrupa todos los aspectos y asegura que Cristo aplica y comunica eficazmente la redención a todos aquellos para quienes la ha adquirido.

Pero la unión con Cristo constituye una parte importante de la aplicación de la redención. No llegamos a ser *verdaderos* partícipes de Cristo hasta que se aplica eficazmente la redención. Pablo, al escribir a los creyentes en Éfeso, les recuerda que ellos fueron escogidos en Cristo antes de la fundación del

mundo, pero también les recuerda que hubo un tiempo en que *ellos* estaban «separados de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef. 2:12), y que vivían impulsados por sus «deseos pecaminosos, siguiendo nuestra propia voluntad y nuestros propósitos. Como los demás, éramos por naturaleza objeto de la ira de Dios» (Ef. 2:3). Aunque habían sido escogidos en Cristo antes de los tiempos eternos, sin embargo estaban sin Cristo hasta que fueron llamados eficazmente a la comunión del Hijo de Dios (1 Co. 1:9). De modo que es por el llamamiento eficaz de Dios el Padre que los seres humanos llegan a participar de Cristo y disfrutan de las bendiciones de la redención. Únicamente entonces conocen la comunión de Cristo.

La naturaleza de la unión con Cristo

¿Cuál es la naturaleza de esta unión con Cristo que es llevada a cabo por el llamamiento de Dios? Hay varias cosas que se deben decir como respuesta a esta pregunta.

Es espiritual

Pocas palabras en el Nuevo Testamento han sido sometidas a más distorsión que la palabra «espiritual». Frecuentemente se usa para denotar lo que es poco más que un vago sentimentalismo. «Espiritual», en el Nuevo Testamento, se refiere a aquello que es del Espíritu Santo. La persona espiritual es aquella en quien mora el Espíritu Santo y que es controlada por él, y un estado mental espiritual es un estado mental producido y mantenido por el Espíritu Santo. Por esto, cuando decimos que la unión con Cristo es *espiritual*, queremos decir, antes que nada, que el vínculo de esta unión es el Espíritu Santo mismo. «Todos fuimos bautizados por un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo —ya seamos judíos o gentiles, esclavos o libres—, y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu» (1 Co. 12:13; *cf.* 1 Co. 6:17, 19; Ro. 8:9-11; 1 Jn. 3:24; 4:13).

Debemos apreciar mucho más la estrecha interdependencia de Cristo y del Espíritu Santo en las operaciones de la gracia salvadora que el aprecio que normalmente le damos. El Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo; el Espíritu es el Espíritu del Señor y Cristo es el Señor del Espíritu (*cf.* Ro. 8:9; 2 Co. 3:18; 1 P. 1:11). Cristo mora en nosotros si su Espíritu mora en nosotros, y él mora en nosotros por el Espíritu. La unión con Cristo es un gran misterio. Que el Espíritu Santo sea el vínculo de unión no disminuye el misterio, pero esta verdad arroja una gran luz sobre el misterio y también protege al misterio

contra conceptos sensorios, por una parte, y un puro sentimentalismo, por la otra.

Esto nos lleva a observar, asimismo, que la unión con Cristo es *espiritual* porque es una relación espiritual lo que tenemos a la vista. No es la clase de unión que tenemos en la Deidad —tres personas en un Dios. No es la clase de unión que tenemos en la persona de Cristo —dos naturalezas en una persona. No es la clase de unión que tenemos en el ser humano, que se constituye en cuerpo y alma. No es simplemente la unión de sentimiento, afecto, entendimiento, mente, corazón, voluntad y propósito. Aquí tenemos una unión que no podemos definir de una manera específica. Pero es una unión de un carácter espiritual intenso congruente con la naturaleza y la obra del Espíritu Santo, de manera que de una forma real que rebasa nuestra capacidad de análisis, Cristo mora en su pueblo y su pueblo mora en él.

Es mística

Cuando empleamos la palabra «mística» en conexión con esto, es bueno tomar nuestro punto de partida desde la palabra «misterio» tal como se emplea en la Escritura. Somos susceptibles a emplear la palabra para designar algo que es totalmente ininteligible y de lo que no podemos tener ninguna comprensión. No es éste el sentido de la Escritura. En Romanos 16:25-26, el apóstol establece los puntos para comprender este término. Allí Pablo dice que «el Dios eterno ocultó su misterio durante largos siglos, pero ahora lo ha revelado por medio de los escritos proféticos, según su propio mandato, para que todas las naciones obedezcan a la fe». Hay cuatro cosas que se deben observar acerca de este misterio:

1. Fue mantenido en secreto desde tiempos eternos; era algo oculto en la mente y en el consejo de Dios.

2. No siguió manteniéndose oculto; fue manifestado y dado a conocer en conformidad a la voluntad y al mandamiento de Dios.

3. La Escritura no solo fue el medio por el cual Dios ofreció esta revelación, también fue depositaria de ella; fue revelado a las naciones y dejó de ser un secreto.

4. El propósito de esta revelación consiste en que todas las naciones puedan venir a la obediencia de la fe. Por tanto, un misterio es algo que la humanidad

no ha visto ni oído ni ha podido comprender, pero que Dios nos lo ha revelado por su Espíritu, y que por medio de la revelación y la fe llega a ser conocido y recibido por los seres humanos.

Es evidente que la unión con Cristo es también un misterio de tal envergadura. Al hablar de la unión con Cristo, y tras compararla con la unión que existe entre marido y mujer, Pablo dice: «Esto es un misterio profundo; yo me refiero a Cristo y a la iglesia» (Ef. 5:32). Y otra vez habla Pablo de «la gloriosa riqueza de este misterio entre las naciones, que es Cristo en ustedes, la esperanza de gloria», y lo describe como «el misterio que se ha mantenido oculto por siglos y generaciones, pero que ahora se ha manifestado a sus santos» (Col. 1:26, 27). La unión con Cristo es mística porque es un misterio. El hecho de que sea un misterio destaca su gran valor y la intimidad de la relación que involucra.

La amplia gama de similitudes empleadas por la Escritura para ilustrar la unión con Cristo es muy notable. Al nivel más elevado del ser, se compara con la unión que existe entre las personas de la Trinidad en la Deidad. Es abrumador, pero es así (Jn. 14:23; 17:21-23). Al nivel más bajo se compara con la relación que existe entre las piedras de un edificio y la piedra angular (Ef. 2:19-22; 1 P. 2:4, 5). Entre estos dos limites hay una variedad de similitud tomada de diferentes niveles de ser y relación. Se compara con la unión que existió entre Adán y toda su descendencia (Ro. 5:12-19; 1 Co. 15:19-49). Se compara con la unión que existe entre el marido y la mujer (Ef. 5:22-33; *cf.* Jn. 3:29). Se compara a la unión que existe entre la cabeza y los demás miembros del cuerpo humano (Ef. 4:15, 16). Se compara con la relación de la vid y las ramas (Jn. 15). De aquí que tenemos la analogía sacada de los diferentes estratos del ser, ascendiendo desde el reino de lo inanimado hasta la misma vida de las personas de la Deidad.

Esto debería enseñarnos un gran principio. Es obvio que no debemos reducir la naturaleza y el modo de unión con Cristo a la medida de la clase de unión que existe entre la piedra angular y las otras piedras en el edificio, ni a la medida de la clase de unión que existe entre la vid y las ramas, ni a la de la cabeza con los demás miembros del cuerpo, ni siquiera a la del marido con su mujer. El modo, naturaleza y clase de unión difieren en los distintos casos. Existe similitud pero no igualdad. Pero del mismo modo que no podemos reducir la unión entre Cristo y su pueblo al nivel de la unión que existe en estos otros estratos del ser, tampoco podemos elevarla a la unión que existe dentro de la Deidad. La similitud aquí tampoco significa igualdad. La unión con Cristo no significa que seamos incorporados a la vida de la Deidad. Ésta

es una de las distorsiones a las que ha sido sometida esta gran verdad. Pero el proceso de pensamiento por el que ha sido adoptada esta perspectiva descuida uno de los más sencillos principios que debe gobernar nuestro pensamiento, esto es, que analogía no significa igualdad. Cuando hacemos una comparación no ejecutamos una ecuación. De todas las clases de unión o unidad que existen para las criaturas, la unión de los creyentes con Cristo es la más sublime. El más grande misterio del ser es el misterio de la Trinidad: tres personas en un Dios. El gran misterio de la fe es el misterio de la encarnación, que el Hijo de Dios se manifestó como hombre y lo hizo en cuerpo humano (1 Ti. 3:16). Pero el más grande misterio en cuanto a relaciones humanas es la unión del pueblo de Dios con Cristo. Y este misterio lo atestigua nada menos que el hecho de que sea comparado con la unión que existe entre el Padre y el Hijo en la unidad de la Deidad.

Ha llegado a ser costumbre usar la palabra «místico» para expresar el misticismo que entra en el ejercicio de la fe. Es necesario que nos demos cuenta de que existe un misticismo inteligente en el ejercicio de la fe. Los creyentes son llamados a la participación de Cristo, y participación significa comunión. La vida de la fe es una unión y comunión vivientes con el glorificado y siempre presente Redentor. La fe se dirige no sólo a un Redentor que vino y que llevó a cabo de una vez para siempre la obra de redención. Se dirige a él no solo como aquel que murió, sino como aquel que resucitó y que vive para siempre como nuestro gran sumo sacerdote y abogado. Y debido a que la fe se dirige a él como Salvador y Señor viviente, la comunión llega al cenit de su ejercicio. No hay comunión entre los seres humanos que sea comparable con la comunión con Cristo; él tiene comunión con su pueblo y el pueblo tiene comunión con él en un amor recíproco consciente. «Ustedes lo aman a pesar de no haberlo visto; y aunque no lo ven ahora, creen en él y se alegran con un gozo indescriptible y glorioso» (1 P. 1:8). La vida de la fe es la vida de amor, y la vida de amor es la vida de participación, o de comunión mística con aquel que vive para siempre para interceder por su pueblo, y que puede compadecerse de nuestras debilidades. Es comunión con aquel que tiene una inagotable reserva de compasión para tratar con las tentaciones, aflicciones y debilidades de su pueblo, porque fue tentado en todo igual que ellos lo fueron, aunque sin pecado. La vida de la verdadera fe no puede ser la de un frío asentimiento metálico. Debe tener la pasión y el calor del amor y de la comunión porque la comunión con Dios es la corona y la culminación de la verdadera religión. «Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn. 1:3).

La unión con Cristo es la verdad central de toda la doctrina de la salvación. Todo aquello a lo que el pueblo de Dios ha sido predestinado en la eterna elección de Dios, todo lo que ha sido asegurado y procurado para ellos en el cumplimiento de la redención de una vez para siempre, todo aquello de lo que han venido a ser los reales partícipes en la aplicación de la redención, y todo lo que por la gracia de Dios llegará a ser en el estado de gloria consumada queda abarcado dentro del ámbito de la unión y de la comunión con Cristo. Como hemos visto antes en estos estudios, es la adopción en la familia de Dios como hijos e hijas del Señor Dios Todopoderoso lo que da al pueblo de Dios la culminación de la bendición y del privilegio. Pero no podemos pensar en la adopción aparte de la unión con Cristo. Es significativo que la elección en Cristo antes de la fundación del mundo sea la elección para la adopción de hijos. Cuando Pablo dice que el Padre escogió un pueblo en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuesen santos añade también que en amor los predestinó para ser adoptados hijos por medio de Jesucristo (Ef. 1:4, 5).

Evidentemente, la elección a la santidad es paralela a la predestinación a la adopción —son dos formas de expresar la misma gran verdad. Nos expresan las diferentes facetas que pertenecen a la elección del Padre. Por esto, la unión con Cristo y la adopción son aspectos complementarios de esta asombrosa gracia. La unión con Cristo alcanza su cenit en la adopción, y la adopción tiene su órbita en la unión con Cristo. Los cristianos son «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Ro. 8:17). Todas las cosas son suyas, sea la vida o la muerte, o las cosas presentes o las cosas por venir, todas son suyas, porque ellos son de Cristo, y Cristo es de Dios (1 Co. 3:22, 23). Están unidos a aquel en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento y están completos en aquel que es la cabeza de todo principado y potestad.

Es de la plenitud insondable de la gracia y la verdad, de la sabiduría y del poder, de la bondad y del amor, de la justicia y fidelidad que residen en Cristo que el pueblo de Dios recibe para todas sus necesidades en esta vida y para la esperanza de la vida venidera. Por tanto, no hay verdad más idónea para impartir confianza y fortaleza, consolación y gozo en el Señor, que la de la unión con Cristo. También impulsa a la santificación, no sólo porque toda la gracia santificadora se deriva de Cristo como el Redentor crucificado y exaltado, sino también porque el reconocimiento de la comunión con Cristo y del excelso privilegio que ello involucra incita a la gratitud, a la obediencia y a la devoción. La unión significa también comunión, y la comunión genera un andar humilde, reverente y amante con aquel que murió y resucitó para poder ser nuestro Señor. «En cambio, el amor de Dios se manifiesta

plenamente en la vida del que obedece su palabra. De este modo sabemos que estamos unidos a él: el que afirma que permanece en él, debe vivir como él vivió» (1 Jn. 2:5, 6). «Permanezcan en mí, y yo permaneceré en ustedes. Así como ninguna rama puede dar fruto por sí misma, sino que tiene que permanecer en la vid, así tampoco ustedes pueden dar fruto si no permanecen en mí» (Jn. 15:4).

La Trinidad y la unión con Cristo

Existe otro aspecto en cuanto a la unión con Cristo que no debemos omitir. Si se pasara por alto, causaríamos una seria deficiencia en nuestro entendimiento y apreciación de las implicaciones de esta unión. Son las implicaciones que surgen de las relaciones de Cristo con las otras personas de la Trinidad y de nuestras relaciones con las otras personas de la Trinidad debido a nuestra unión con Cristo. Jesús mismo dijo: «El Padre y yo somos uno» (Jn. 10:30). Deberíamos, pues, esperar que la unión con Cristo nos llevase a una relación similar con el Padre. Esto es exactamente lo que el mismo Señor nos dice: «El que me ama, obedecerá mi palabra, y mi Padre lo amará, y haremos nuestra vivienda en él» (Jn. 14:23). El pensamiento es abrumador pero es inequívoco: el Padre, así como Cristo, viene y hace su vivienda en el creyente. Quizá aún resalte más esta oración de Jesús: «No ruego sólo por éstos. Ruego también por los que han de creer en mí por el mensaje de ellos, para que todos sean uno. Padre, así como tú estás en mí y yo en ti, permite que ellos también estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí. Permite que alcancen la perfección en la unidad, y así el mundo reconozca que tú me enviaste y que los has amado a ellos tal como me has amado a mí» (Jn. 17:20-23).

Y no es solamente el Padre quien se une a los creyentes, y vive en ellos. Jesús nos dice asimismo de la morada del Espíritu Santo: «Y yo le pediré al Padre, y él les dará otro Consolador para que los acompañe siempre: el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede aceptar porque no lo ve ni lo conoce. Pero ustedes sí lo conocen, porque vive con ustedes y estará en ustedes» (Jn. 14:16, 17). Es una unión, por tanto, con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo lo que conlleva consigo la unión con Cristo. Es el testimonio del mismo Jesús que reiteran los apóstoles cuando Juan dice: «Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn. 1:3); y Pablo: «Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de Cristo» (Ro. 8:9). Tendríamos un concepto demasiado limitado, y por tanto distorsionado, en cuanto a la unión

con Cristo si pensásemos que únicamente Cristo mantiene esta íntima relación con el pueblo de Dios.

Aquí tenemos, desde luego, un misticismo en su plano más sublime. No es el misticismo de un vago e ininteligible sentimiento o éxtasis. Es el misticismo de la comunión con el Dios vivo y verdadero, y es comunión con el Dios viviente y verdadero porque —y únicamente porque— es comunión con las tres distintas personas de la Deidad en la estricta particularidad que pertenece a cada una de ellas en aquella magna economía de la relación salvadora para nosotros. Los creyentes conocen al Padre y tienen comunión con él en su carácter y operación propios y distintivos como el Padre. Conocen al Hijo y tienen comunión con su carácter y operación distintivos como el Hijo, el Salvador, el Redentor, el Señor glorificado. Conocen al Espíritu Santo y tienen comunión con él en su carácter y operación propios y distintivos como el Espíritu, el Abogado, el Consolador y el Santificador. No es la desdibujada confusión de un éxtasis arrebatado. Es una fe sólidamente basada en la revelación depositada para nosotros en la Escritura, y es la fe que recibe activamente aquella revelación por el testimonio interior del Espíritu Santo. Pero es también una fe que agita las más profundas fuentes de emoción en impulsos santos de amor y gozo. Los creyentes entran en el lugar santísimo de la comunión con el Dios trino y uno, y lo hacen porque han sido resucitados juntos y se han sentado juntos en lugares celestiales en Cristo Jesús (Ef. 2:6). Su vida está escondida con Cristo en Dios (Col. 3:3). Se acercan con la plena seguridad de la fe, internamente purificados de una conciencia culpable y exteriormente lavados con agua pura, porque Cristo no ha entrado en un santuario hecho por manos humanas, sino en el cielo mismo para presentarse por ellos en la presencia de Dios (Heb. 9:24).

CAPÍTULO 15

La glorificación

La glorificación es la fase final de la aplicación de la redención. Es lo que completa el proceso que comienza con el llamamiento eficaz. Es en realidad la culminación de todo el proceso de la redención. Porque la glorificación significa la llegada a la meta a la que fueron predestinados los escogidos de Dios en el propósito eterno del Padre e involucra la consumación de la redención lograda y asegurada por la obra vicaria de Cristo. Pero, ¿cuándo tiene lugar la glorificación?

Aquí es donde es necesario apreciar qué es realmente la glorificación y cómo va a ser llevada a cabo. La glorificación no se refiere a la dicha en la que entran los espíritus de los creyentes en la muerte. Es cierto que entonces los santos, por lo que respecta a sus espíritus sin cuerpo, son hechos perfectos en santidad y pasan de inmediato a la presencia del Señor. Estar ausentes del cuerpo significa estar presentes con el Señor (*cf.* 2 Co. 5:8). La presencia con Cristo en su estado de gloria no puede concordar con ninguna de las contaminaciones del pecado; los espíritus de los santos difuntos son «los espíritus de los justos que han llegado a la perfección» (Heb. 12:23). El Catecismo Menor recapitula la verdad cuando dice: «Las almas de los creyentes son a su muerte hechas perfectas en santidad, y pasan de inmediato a la gloria; y sus cuerpos, estando aún unidos a Cristo, reposan en sus sepulcros hasta la resurrección». Sin embargo, por gloriosa que sea la transformación del pueblo de Dios en la muerte y por mucho que estén dispuestos a decir con el

apóstol que partir y estar con Cristo es muchísimo mejor (*cf.* Fil. 1:23), esto no es su glorificación. No es la meta de la esperanza y expectativa del creyente. La redención que Cristo ha asegurado para su pueblo es la redención no solamente del pecado, sino también de todas sus consecuencias. La muerte es la paga del pecado y la muerte de los creyentes no los libera de ésta. El último enemigo, la muerte, no ha sido todavía destruido; no ha sido aún devorada por la victoria. Por ello, la glorificación tiene como meta la destrucción de la misma muerte.

Se deshonra a Cristo y se mina la naturaleza de la esperanza cristiana cuando se substituye la dicha en la que entran los creyentes al morir por la gloria que ha de ser revelada cuando «lo corruptible se revista de lo incorruptible, y lo mortal, de inmortalidad» (1 Co. 15:54). El desvelarse pensando en la muerte indica una desviación de la fe, del amor y de la esperanza. Nosotros, los que tenemos las primicias del Espíritu, «gemimos interiormente», nos recuerda el apóstol, «mientras aguardamos nuestra adopción como hijos, es decir, la redención de nuestro cuerpo» (Ro. 8:23). En esto consiste la glorificación. Es la redención completa y final de la persona en su totalidad, cuando el pueblo de Dios será transformado, en la integridad del cuerpo y espíritu, según la imagen del Redentor resucitado, exaltado y glorificado, cuando el mismo cuerpo de la humillación de ellos será transformado según el cuerpo de la gloria de Cristo (*cf.* Fil. 3:21). Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, y por ello nada menos que la resurrección al pleno goce de Dios puede constituir la gloria a la que el Dios viviente conducirá a sus redimidos. Cristo es el primogénito de la resurrección, primicias de los que murieron; él es el primogénito entre muchos hermanos.

Esta verdad de que la glorificación debe esperar a la resurrección del cuerpo nos advierte de que la glorificación es algo a lo que todo el pueblo de Dios entrará *junto* en el mismo e idéntico momento. No hay prioridad de uno sobre otro. A este respecto, difiere radicalmente de la muerte y de la gloria con Cristo en la que cada santo entra en su momento. Cada santo de Dios que muere tiene su sazón determinada y, por ello, su propio tiempo para partir y estar con Cristo. Podemos ver que este acontecimiento está sumamente individualizado. Pero no es así con la glorificación. Nadie tendrá ventaja sobre otros; todos juntos seremos glorificados con Cristo.

El Nuevo Testamento pone un énfasis peculiar sobre este extremo. A nosotros nos podría parecer innecesario destacarlo. Podríamos decir: lo importante es que todos serán glorificados, y lo demás tiene poca trascendencia. No es así. El apóstol Pablo vio necesario informar, o quizá recordar, a

los creyentes tesalonicenses que incluso los que no mueren, sino que están viviendo al venir el Señor, no tendrán ventaja sobre los que durmieron, porque según él, «el Señor mismo descenderá del cielo con voz de mando, con voz de arcángel y con trompeta de Dios, y los muertos en Cristo resucitarán primero». Y así los vivos y los muertos resucitados, que murieron en Cristo, serán *juntos* arrebatados para encontrarse con el Señor en el aire (1 Ts. 4:16, 17). De nuevo, el mismo apóstol dice: «Fíjense bien en el misterio que les voy a revelar: No todos moriremos, pero todos seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al toque final de la trompeta. Pues sonará la trompeta y los muertos resucitarán con un cuerpo incorruptible, y nosotros seremos transformados» (1 Co. 15:51, 52). Entonces, la glorificación es el cambio instantáneo que tendrá lugar entre todos los redimidos cuando el Cristo sin pecado retorne por segunda vez para salvación de su pueblo, y descenderá del cielo con clamor de triunfo sobre el último enemigo. «Cuando lo corruptible se revista de lo incorruptible, y lo mortal, de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: "La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?"» (1 Co. 15:54, 55).

Hay mucho por aprender en este hecho de que el acto final de la aplicación de la redención es un acto que afecta a todos igualmente, en el mismo momento de tiempo y en el final cumplimiento del designio redentor de Dios. Es como un cuerpo en el cual toda la compañía de los redimidos será glorificada. Esto es sumamente congruente con todo aquello de lo que la glorificación constituye la consumación. Es la unión con Cristo lo que vincula todas las fases del amor y de la gracia redentora.

El pueblo de Dios fue escogido en Cristo antes de la fundación del mundo. En Cristo fueron redimidos por su sangre; él amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella. Los que formaban el pueblo de Dios fueron vivificados *juntamente* con Cristo, y *juntamente* resucitados y *juntamente* se sentaron en lugares celestiales en Cristo Jesús (*cf*. Ef. 5:25; 2:5, 6). Cristo llevó a cabo la redención de su iglesia con el propósito de «presentársela a sí mismo como una iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable» (Ef. 5:27). Cuando el designio del cielo alcance su gran final, Cristo volverá de nuevo en la gloria de su Padre. Vendrá también en su propia gloria: será «la gloriosa venida de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit. 2:13). Pero esto será también la revelación de los hijos de Dios (Ro. 8:19). Coincidirán perfectamente la revelación de la gloria del Padre, la revelación de la gloria del Hijo y la libertad de la gloria de los hijos

de Dios. La glorificación de los escogidos coincidirá con el acto final del Padre en la exaltación y glorificación del Hijo. «Y si somos hijos, somos herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, pues si ahora sufrimos con él, también tendremos parte con él en su gloria» (Ro. 8:17). Existe aquí una congruencia celestial que ejemplifica la maravilla del amor, de la sabiduría y del poder divinos, así como también vindica la gloria de Dios. «¡En aquel día sólo el SEÑOR será exaltado!» (Is. 2:11).

La glorificación es un acontecimiento que afectará a todo el pueblo de Dios reunido en un mismo instante, según el cumplimiento del propósito redentor de Dios. Llevará a cabo la culminación final del propósito y de la gracia que fueron dados en Cristo Jesús en la eternidad (*cf.* 2 Ti. 1:9). Estas verdades respecto a la glorificación del pueblo de Dios son complementarias a otros artículos de la esperanza cristiana.

La venida de Cristo

La glorificación está relacionada y ligada a la venida de Cristo en gloria. La venida de Cristo de manera visible, pública y gloriosa no atrae a muchos que profesan el nombre de Cristo. Les parece demasiado superficial para la perspectiva más avanzada y madura de los cristianos de la actualidad. Esta actitud es muy parecida a aquella acerca de la que Pedro advirtió a sus lectores: «Ante todo, deben saber que en los últimos días vendrá gente burlona que, siguiendo sus malos deseos, se mofará: "¿Qué hubo de esa promesa de su venida? Nuestros padres murieron, y nada ha cambiado desde el principio de la creación."» (2 P. 3:3, 4). Es la misma clase de incredulidad que sostiene dudas acerca del nacimiento virginal de nuestro Señor, o que niega la expiación sustitutiva, o que ridiculiza la noción de la resurrección corporal y física de nuestro Señor, lo cual puede causar indiferencia ante la gloriosa venida de nuestro Señor en las nubes del cielo.

Y esta incredulidad se vuelve particularmente grave cuando ridiculiza la misma idea del retorno del Señor de manera corporal, visible y pública. Si esta convicción y esperanza no ocupan el centro de nuestra perspectiva en cuanto al futuro, se debe a que las más esenciales bases de nuestro sistema de pensamiento han sido destituidas del carácter cristiano. La esperanza del creyente se centra en la promesa que el Salvador vendrá sin pecado, por segunda vez y para nuestra salvación. Pablo llama a esto «la bendita esperanza, es decir, la gloriosa venida de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit. 2:13).

El creyente que conoce a aquel en quien ha creído y que ama a aquel a quien no ha visto dice: «Amén. ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap. 22:20). Tan indispensable es la venida del Señor para la esperanza de la gloria, que la glorificación no tiene significado alguno para el creyente sin la manifestación de la gloria de Cristo. La glorificación es glorificación con Cristo. Elimínese lo último y hemos privado a la glorificación de los creyentes de aquello que los capacita para esperar este acontecimiento con confianza, con gozo indescriptible y glorificado. «Al contrario, alégrense de tener parte en los sufrimientos de Cristo, para que también sea inmensa su alegría cuando se revele la gloria de Cristo» (1 P. 4:13).

La renovación de la creación

La glorificación de los creyentes está relacionada y ligada a la renovación de la creación. No es sólo los creyentes que han de ser liberados de la esclavitud de la corrupción, sino que la misma creación lo será. «La creación aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios, porque fue sometida a la frustración. Esto no sucedió por su propia voluntad, sino por la del que así lo dispuso. Pero queda la firme esperanza de que la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza, para así alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Ro. 8:19, 21).

¿Y cuándo se realizará esta gloria de la creación? Pablo no nos deja dudando. Nos dice de manera clara que el cese del gemir y de los dolores de parto de la creación, que está gimiendo y con dolores de parto debido a la corrupción que la esclaviza, será nada menos que «nuestra adopción como hijos, es decir, la redención de nuestro cuerpo» (Ro. 8:23).

Esto significa sencillamente que no sólo los creyentes esperan la resurrección, sino que la misma creación está esperando este acontecimiento. Y lo que espera es aquello en lo que tendrá parte, esto es, «la gloriosa libertad de los hijos de Dios». Ésta es la manera en que Pablo expresa la misma verdad revelada en otros pasajes en términos de un nuevo cielo y una nueva tierra. Pedro nos dice: «Pero, según su promesa, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia» (2 P. 3:13). Y Pedro asocia esta regeneración cósmica con aquel que los creyentes esperan con ansias: «Ese día los cielos serán destruidos por el fuego, y los elementos se derretirán con el calor de las llamas» (2 P. 3:12).

Entonces, cuando pensamos en la glorificación, no estamos manteniendo una perspectiva estrecha. Es en un cosmos renovado, nuevos cielos y nueva tierra, en lo que debemos pensar como el marco de la gloria del creyente, un

cosmos liberado de todas las consecuencias del pecado, en el que no habrá más maldición, sino en el que la justicia habitará plenamente y no será perturbada. «Nunca entrará en ella nada impuro, ni los idólatras ni los farsantes, sino sólo aquellos que tienen su nombre escrito en el libro de la vida, el libro del Cordero» (Ap. 21:27). «Ya no habrá maldición. El trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad. Sus siervos lo adorarán; lo verán cara a cara, y llevarán su nombre en la frente» (Ap. 22:3, 4).

Una de las herejías que ha afligido a la iglesia cristiana y que ha tenido éxito en contaminar la corriente del pensamiento cristiano desde el primer siglo de nuestra era hasta el presente ha sido la herejía de considerar la materia, esto es, la sustancia material, como la fuente del mal. Ha aparecido en numerosas formas. Los apóstoles tuvieron que combatirla en sus tiempos, y la evidencia de ello aparece muy clara en el Nuevo Testamento, especialmente en las epístolas. Juan, por ejemplo, tuvo que combatirla en la forma particularmente agravada de negar la realidad del cuerpo físico de Cristo. Y por eso tuvo que escribir: «Queridos hermanos, no crean a cualquiera que pretenda estar inspirado por el Espíritu, sino sométanlo a prueba para ver si es de Dios, porque han salido por el mundo muchos falsos profetas. En esto pueden discernir quién tiene el Espíritu de Dios: todo profeta que reconoce que Jesucristo ha venido en cuerpo humano, es de Dios; todo profeta que no reconoce a Jesús, no es de Dios sino del anticristo. Ustedes han oído que éste viene; en efecto, ya está en el mundo» (1 Jn. 4:1-3). El significado de esto es que la confesión de Cristo Jesús significa afirmar que él vino en cuerpo humano, y que negar esto significa simplemente negar a Jesús. Con referencia a esta herejía, la prueba de la ortodoxia era confesar que Jesús había venido en carne, es decir, que había venido con un cuerpo material, humano.

Otra forma en la que apareció esta herejía fue afirmando que la salvación consistía en emancipar el alma o el espíritu del ser humano de los impedimentos y lazos producto de la relación con el cuerpo. Se afirmaba que la salvación y la santificación progresan hasta el punto en que el alma inmaterial vence las influencias degradantes que emanan de lo material y carnal. Este concepto puede aparentar ser muy hermoso y «espiritual», pero es en realidad un «lindo paganismo». Es un ataque directo contra la doctrina bíblica de que Dios creó al ser humano con cuerpo y alma, y que era muy bueno. También ataca la doctrina del pecado, que enseña que el pecado tuvo su origen y sede en el espíritu del ser humano, no en lo material y carnal.

Esta herejía ha aparecido también de manera muy sutil en relación con el tema de la glorificación. La dirección que ha tomado en este caso ha sido tocar

la cuerda de la inmortalidad del alma. Esto aparenta ser un énfasis muy inocente y apropiado, y naturalmente, hay algo de cierto en la declaración de que el alma es inmortal. Pero cada vez que el centro de atención y el énfasis pasa a la inmortalidad del alma, entonces se produce una grave desviación de la doctrina bíblica de la vida y gloria inmortal. La doctrina bíblica de la «inmortalidad», si podemos emplear este término, es la doctrina de la *glorificación*. Y la glorificación es resurrección.

No existe glorificación sin la resurrección del cuerpo del sepulcro y la restauración de la naturaleza humana a su integridad, de acuerdo al modelo de la resurrección de Cristo al tercer día, y según la semejanza de la naturaleza humana glorificada en la que aparecerá en las nubes del cielo en gran poder y gloria. No es el vago sentimentalismo e idealismo tan característico de aquellos cuyo interés es simplemente la inmortalidad del alma. En contra de esto se manifiesta la naturaleza concreta y real de la esperanza cristiana, personificada en la resurrección para vida eterna y señalada por el descenso que Cristo realizará del cielo con voz de arcángel y la trompeta de Dios.

De manera semejante, la esperanza cristiana no es indiferente al universo material a nuestro alrededor, el cosmos creado por Dios. Éste fue sometido a frustración no por voluntad propia; fue maldecido por el pecado del ser humano; fue desfigurado por la apostasía humana. Pero será liberado de la corrupción que lo esclavizó, y su liberación coincidirá con la consumación de la redención del pueblo de Dios. Las dos cosas no sólo son coincidentes como eventos, sino que son correlativas en cuanto a la esperanza se refiere. La glorificación tiene proporciones cósmicas. «Pero, según su promesa, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia» (2 P. 3:13). «Entonces vendrá el fin, cuando él entregue el reino a Dios el Padre (...) para que Dios sea todo en todos» (1 Co. 15:24, 28).

Índice general

Prefacio 7

Parte I
La redención consumada

1 La necesidad de la expiación 11
La necesidad hipotética y la necesidad absoluta consiguiente 13
Los padecimientos del autor de la salvación 14
La eterna condenación de los perdidos 15
La eficacia trascendente del sacrificio de Cristo 15
La justicia de Cristo 17
La cruz de Cristo 18
La justicia vindicadora de Dios 18

2 La naturaleza de la expiación 21
Obediencia activa y pasiva 22
Sacrificio 25
Propiciación 29
Reconciliación 33
Romanos 5:8-11 37
2 Corintios 5:18-21 39

Redención. 40
La ley 41
El pecado 43

3 La perfección de la expiación 49
La objetividad histórica. 50
La finalidad. 51
La singularidad 52
La eficacia intrínseca. 54

4 El alcance de la expiación 57
Expiación limitada. 61
Romanos 8:31-39 63
Muertos en Cristo 66

5 Conclusión 73

Parte II
La redención aplicada

6 El orden de aplicación 79

7 El llamamiento eficaz 87
El autor 88
La naturaleza. 89
La pauta. 91
La prioridad 92

8 La regeneración. 95
Pasivos en la regeneración 99

9 La fe y el arrepentimiento 105
La fe 105
La garantía 106
El ofrecimiento universal del evangelio 106
La suficiencia total y la total idoneidad del Salvador que es presentado 107

La naturaleza 108
Conocimiento 109
Convicción 109
Confianza 110
El arrepentimiento 111
Cambio de corazón, mente y voluntad 112

10 La justificación 115
Es un concepto legal 118
Romanos 5:17 120
Génesis 15:6 122
Otras consideraciones 122
La justicia que nos ofrece la Escritura 123
La secuencia correcta 125

11 La adopción 129
La paternidad de Dios 131

12 La santificación 137
Las presuposiciones 137
El objeto de la santificación 139
El agente de la santificación 142
Los medios de santificación 143

13 La perseverancia 147
Apostatar de la fe 149
Mantenerse firme 151

14 La unión con Cristo 157
La naturaleza de la unión con Cristo 161
Es espiritual 161
Es mística 162
La Trinidad y la unión con Cristo 166

15 La glorificación 169
La venida de Cristo 172
La renovación de la creación 173

Índice general 177
Índice de citas bíblicas 181

Índice de citas bíblicas

Génesis
15:6 122

Levítico
4:35 30
10:17 30
16:30 30

Deuteronomio
25:1 117-119
27:26 18

Job
42:5, 6 141

Salmos
76:1, 2 106
89:15, 16 124
104 79
104:15 79
104:24 79
104:27, 28 79
116:15 159

Proverbios
17:15 117-118

Isaías
2:11 172
6:5 141
45:21, 22 107
45:24, 25 121
52:13 21
53 21
53:6 . . . . . 57, 74
53:11 21
54:10 155
54:17 121
59:2 33
61:10 121

Ezequiel
18:23, 32 107
33:11 107
36:25........................ 99
36:25, 26 99
36:26........................ 96

Oseas
13:14........................ 44

Nahum
1:2.......................... 18

Habacuc
1:13......................... 18

Malaquías
2:10......................... 132

Mateo
5:23, 24.................. 34-36
5:48........................ 141
6:9 .... 132, 135
10:22 148
11:28 107
20:28 .... 41, 44
22:14........................ 87
22:40........................ 42
24:13 150
26:39........................ 74
28:19 107

Marcos
4:5, 6, 16, 17 148
10:45 .... 41, 44
15:34........................ 74

Lucas
7:29........................ 118
21:28........................ 44
22:42........................ 75
22:53........................ 47
24:46, 47 113

Juan
1:12 .... 81, 129
1:13 .... 98, 100, 130
3:3.......................... 85
3:3, 5 .... 80, 105
3:3, 5, 6, 8 137
3:3-8....................... 102
3:5...................... 96, 99
3:6 .... 80, 103
3:8...................... 96, 98
3:14-16...................... 15
3:16......................... 11
3:29........................ 163

4:22 106
6 154-155
6:37 .... 105, 107, 153-154
6:37, 44, 45, 65 155
6:38 22
6:38, 39 61
6:39 153
6:40 153
6:44 154
6:44, 65 .... 85, 95-96, 105
6:65 154
8:31, 32 148
10 154
10:17, 18 22
10:28 154
10:28, 29 155
10:29, 30 154
10:30 166
12:31 46-47
14:16, 17 .... 143, 166
14:21, 23 133
14:23 .... 163, 166
15 .... 148, 163
15:1, 2, 6 147
15:4 166
15:6 148
16:14, 16 143
17:20-23 166
17:21-23 163
20:17 .... 134, 136

Hechos

2:37, 38 113
5:31 113
13:39 123
17:25-29 132
17:30, 31 107
20:21 113

Romanos

1:3 50
1:6 90
1:6, 7 .... 88, 152
1:7 .... 90, 135
1:17 .... 84, 123-124, 126
1:18 .... 32, 115
3:19-24 119
3:20 123
3:21, 22 123
3:22 .... 124, 126
3:22, 26, 28, 30 84
3:24 .... 44, 116, 123
3:24ss 123
3:24-26 45
3:25 .... 30, 124
3:25, 26 32
3:26 .... 119, 124
3:27 124
3:28 124
3:30 124
4:2 123
4:3, 9, 22 .... 122, 124
4:5 .... 119, 124
4:15 43
4:16 .... 124, 126
4:17 90
4:23, 24 125
4:24 124
5:1 .... 84, 124
5:1, 16, 17, 21 58
5:8 .... 11, 18, 37
5:8-11 37-39
5:9 .... 84, 123
5:10, 11 33
5:12-19 163
5:15-21 123
5:17 .... 120, 124

5:17, 18, 21 123
5:18 . . . . 58, 120, 124
5:19 . . . . 22, 43, 120, 124
5:19, 21 55
5:21 . . . . 121, 124
6:1, 2. 127
6:1-10. 46
6:2, 6. 113
6:2-6, 14. 138
6:2-11. 158
6:3-11. 66
6:4. 159
6:4, 5. 66
6:4-8. 67
6:5, 8. 67
6:8. 67
6:8, 9. 66
6:11. 46
6:12, 13 141
6:14 . . . . 46, 138
6:17, 22 141
6:20. 139
7:14-25. 139
7:14ss 140
7:22. 138
7:24. 140
8:1 . . . . 49, 123, 140
8:8. 95
8:9 . . . . 161, 166
8:9-11. 161
8:15. 132
8:15, 16 130
8:17 . . . . 159, 165, 172
8:19. 171
8:19, 21 173
8:21, 30 137
8:23. . . . . 44, 153, 170, 173
8:28 . . . . 91, 152
8:29 . . . . 82, 144, 152
8:28-30 . . . . 64, 90, 92-93, 152
8:29 . . . . 12, 82-83, 92, 152
8:30 . . . . 82-83, 88-89, 152
8:31, 32 11
8:31-39. 63-65
8:32 . . . . 18, 75
8:33 . . . . 116, 118, 121
8:33, 34 . . . . 118, 123
8:35. 75
8:38, 39 75
10:3. 123
10:3, 4 123
10:17 109
11:12. 58
11:15. 36
11:28. 39
11:29. 90
12:1-3. 144
12:9-21. 144
13:7-14. 144
13:10. 42
15:6. 134
16:25, 26 162

1 Corintios

1:3. 135
1:4, 5. 159
1:9 . . . . 88-89, 92, 138, 152, 161
1:26. 88
1:30. 44
2:9, 10 131
2:14. 96
2:14, 15 138
3:22, 23 165
6:11. 123
6:12. 58
6:15-17. 159

6:17, 19 161
7:11 36
10:23 58
12:13 161
15:3 60
15:19-49 163
15:22 159
15:24, 28 175
15:51, 52 171
15:54 . . . . 139, 143, 170
15:54, 55 171
15:56 43

2 Corintios

1:2 135
1:3 134
3:17, 18 143
3:18 161
5:8 169
5:14 66
5:14, 15 . . . . 46, 66-68
5:15 68
5:17 . . . . 103, 112
5:18 143
5:18, 19 33
5:18-21 . . . . 37, 39-40
5:20 33
7:1 144
11:31 134

Gálatas

1:1 134
1:3 135
1:4 135
1:15 89
2:10 . . . . 22, 42
2:16 . . . . 84, 123-125
2:17 123
2:20 60
3:6 122
3:8, 9 124
3:10, 19 18-19
3:11 123
3:13 42
3:21 18
3:23, 24 42
3:24 84
3:25, 26 43
4:2 42
4:4 22
4:4, 5 . . . . 42, 51
4:5 42
4:6 130
5:3 151
5:4 . . . . 123, 126, 151
5:4, 5 124
5:6 127
5:8, 9 22
5:13-16, 25, 26 144

Efesios

1:2 135
1:3 134
1:3, 4 . . . . 158, 160
1:4 92
1:4, 5 . . . . 12, 165
1:7 . . . . 44-45, 158
1:13 81
1:13, 14 160
1:14 44
1:17, 18 89
2:1-7 46
2:3 161
2:4, 5 55
2:4-6 158
2:4-7 66

2:5, 6 171
2:6 167
2:8 106
2:10 159
2:11-22 36
2:12 161
2:16 33
2:19-22 163
4:1 91
4:15, 16 163
4:17-32 144
4:30 44
5:22-33 163
5:25 . . . . . 159, 171
5:27 171
5:32 163
6:12 46-47
6:23 134

Filipenses

1:2 135
1:9-11 144
1:23 170
2:7, 8 22
2:8, 9 59
2:11 134
2:12, 13 143
3:9 . . . . . 84, 123-124
3:10-17 144
3:11 155
3:13, 14 151
3:14 90
3:21 . . . . . 139, 153, 170
4:4-9 144
4:20 135

Colosenses

1:2 135
1:3 134
1:14 44-45
1:20, 21 33
1:26, 27 163
2:15 46
3:1-4 46
3:1-25 144
3:3 . . . . . 66, 167
3:3, 4 158

1 Tesalonicenses

1:1 134
1:3 135
1:9, 10 113
3:11, 13 135
4:14, 16 159
4:16, 17 171
4:17 160
5:8, 9 143
5:8-22 144
5:10 60
5:23 142

2 Tesalonicenses

1:1, 2 135
1:2 134
2:16, 17 135

1 Timoteo

1:2 134
3:16 164

2 Timoteo

1:2 134
1:8, 9 88
1:9 . . . . . 89-93, 172

Tito
1:4 134
2:13 171-172
2:14 . . . . 44-45, 60

Filemón
3 135

Hebreos
1:1-3 15
1:3 . . . . 52, 61
2:9 . . . . 57, 59
2:9-18 15
2:10 59
2:10, 17 14
2:10-18 23
2:11 59
2:12 59
2:13 . . . . 59, 136
2:14, 15 47
3:1 90
4:14 148
5:8-10 23
5:9 55
6:1 113
6:4-6 . . . . 147, 149
7:25 107-108
9 16
9:6-15 27
9:9-14 15-16
9:12 . . . . 43, 52, 60
9:14 28
9:15 44-45
9:22 14
9:22-28 15-16
9:23 . . . . 15-17, 27
9:23, 24 27
9:24 167
9:25-28 52
10:14 55
12:9 132
12:11 49
12:14-16 144
12:23 169
13:1-9 144
13:10-13 27

Santiago
1:18 132
1:19-27 144
2:1-20
2:14-26 144
2:23 122
3:13-18 144

1 Pedro
1:2 134-135
1:3 134
1:4, 5 150
1:5, 9 143
1:8 164
1:11 161
1:13-25 144
1:18 44
2:2 143
2:4, 5 163
2:11-13, 17 144
4:1, 2 46
4:13 173

2 Pedro
1:5-8 144
1:10 88
1:17 134
2:20-22 149
3:3, 4 172

3:12. 173
3:13 . . . . 173, 175
3:14-18. 144

1 Juan
1:1-3 69
1:3 . . . . 164, 166
1:3, 4. 69
1:5-7 69
1:8. 138-139
2:1. 138-140
2:1, 2. 32
2:2 . . . . 30, 57, 68-70
2:3-11 144
2:5, 6. 166
2:9. 101
2:16 . . . . 114, 140
2:29 . . . . 98, 100, 102
3:1 . . . . 89, 133
3:3 . . . . 140, 145
3:9 . . . . 80, 98, 100-102, 138
3:17-24. 144
3:19. 138
3:24. 161
4:1-3. 174
4:1-4. 138
4:4. 138
4:7 . . . . 98, 100-102
4:9. 55
4:10. . . . . 18, 30-31
4:13. 161
5:1 . . . . 98, 100-102
5:4 . . . . 98, 100-102, 138
5:16 . . . . 81, 138
5:18 . . . . 98, 100-102, 138

2 Juan
3 134

Judas
1 134

Apocalipsis
1:5, 6. 44
1:6. 134
5:9. 43-44, 60
21:27 174
22:3, 4 174
22:20 173